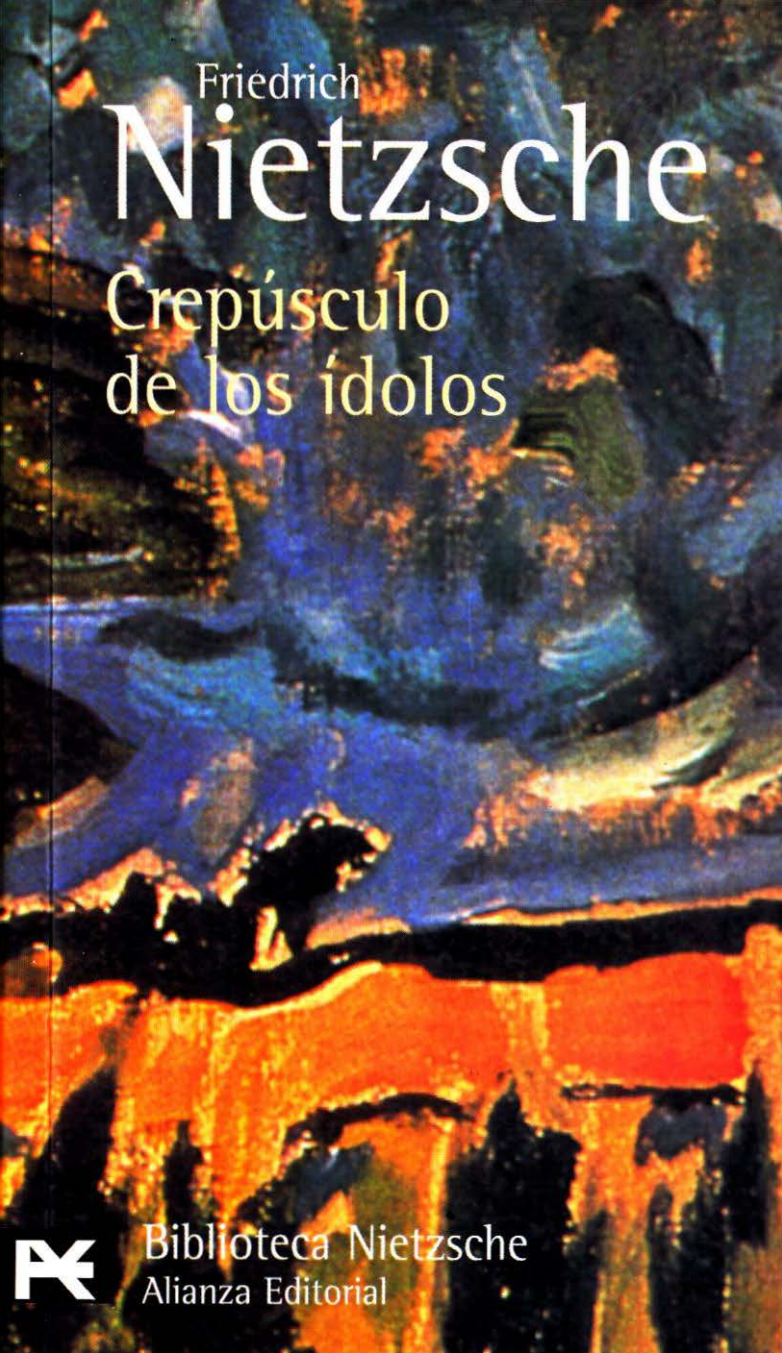
Friedrich

Nietzsche

Crepúsculo de los ídolos



Biblioteca Nietzsche

Alianza Editorial

Friedrich

Nietzsche

Crepúsculo de los ídolos

o Cómo se filosofa con el martillo

Introducción, traducción y notas
de Andrés Sánchez Pascual

El libro de bolsillo
Biblioteca de autor
Alianza Editorial

Crepúsculo de los ídolos

o Cómo se filosofa con el martillo

Biblioteca Nietzsche

TÍTULO ORIGINAL: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*
TRADUCTOR: Andrés Sánchez Pascual

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1973
Decimoquinta reimpresión: 1997
Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1998
Tercera reimpresión: 2002

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Proyecto de colección: Odile Atthalin y Rafael Celda

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© De la traducción, introducción y notas: Andrés Sánchez Pascual
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1973, 1976, 1979, 1980, 1981, 1982, 1984, 1986, 1989, 1991, 1992, 1993, 1994, 1996, 1997, 1998, 2000, 2001, 2002
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-3395-X
Depósito legal: M. 25.411-2002
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Printed in Spain

Índice

Introducción, por Andrés Sánchez Pascual 7

Crepúsculo de los ídolos 29

Prólogo 31
Sentencias y flechas 33
El problema de Sócrates 43
La «razón» en la filosofía 51
Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula 57
La moral como contranaturaleza 59
Los cuatro grandes errores 67
Los «mejoradores» de la humanidad 77
Lo que los alemanes están perdiendo 83
Incursiones de un intempestivo 91
Lo que yo debo a los antiguos 137
Habla el martillo 145

Notas del traductor 147

Introducción

Génesis de *Crepúsculo de los ídolos*

Tras la publicación de Más allá del bien y del mal* *en 1886 y mientras corregía las pruebas de* La genealogía de la moral** *a finales del verano de 1887, Nietzsche tomó la decisión de «no imprimir ninguna cosa más durante una serie de años». Pensaba dedicarse a elaborar su proyectada obra* La voluntad de poder, *a dar, por fin, una exposición detallada de su filosofía. A Nietzsche le quedaba, en aquel momento, poco más de un año de vida lúcida.*

Sin embargo, pese a sus propósitos, en este último año Nietzsche dio a la imprenta o dejó preparadas para su impresión nada menos que seis obras, a saber: El caso Wagner, Crepúsculo de los ídolos, El Anticristo, Ecce homo, Ditirambos

* F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal.* Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Biblioteca de autor-Nietzsche.

** F. Nietzsche, *La genealogía de la moral.* Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Biblioteca de autor-Nietzsche.

de Dioniso y Nietzsche contra Wagner. *El afán de publicar obras adquiere en los últimos meses de lucidez de Nietzsche tal precipitación, tal urgencia, que el espectador atento queda angustiado. ¿Qué había ocurrido en la vida y en el pensamiento de Nietzsche para que apareciese ese giro tan radical? En el silencio que Nietzsche se había autoimpuesto, ¿qué representan esos gritos que son los libros mencionados? Como veremos: la* autodestrucción *de sus planes literarios.*

La decisión de Nietzsche de recluirse dentro de sí parecía firme; y tras las experiencias sufridas en los últimos tiempos estaba bien fundada. Nietzsche mismo lo explica del modo siguiente en una carta escrita a su amigo F. Overbeck desde Sils-Maria el 30 de agosto de 1887:

Querido amigo: El resultado de la venta de *Más allá* es muy instructivo; esta vez se ha hecho todo lo que un librero hábil y *apreciado* puede hacer en favor de un libro; han sido enviados asimismo unos 60 ejemplares a revistas y redacciones. Sin embargo, el cierre de cuentas ha sido lamentable; literalmente, 106 ejemplares *vendidos;* todos los demás, devueltos. Apenas la quinta parte de las redacciones se ha dado por enterada del envío; no faltan decididos signos de repulsa, así como de rechazo radical de todo lo que viene de mí. ¡Y ni siquiera *una* recensión que merezca ser tenida en cuenta! Por lo demás, no digo esto disgustado: pues *lo comprendo.* Sin embargo, me ha parecido necesario ayudar un poco por mi parte a ese *Más allá:* y así he aprovechado unas pocas buenas semanas para precisar una vez más, en forma de tres tratados, el problema del mencionado libro. Con ello creo haber llegado al *final* de mis esfuerzos para hacer «comprensible» lo que he escrito hasta este momento: *y ahora, durante una serie de años, no imprimiré ninguna cosa más,* – tengo que recluirme absolutamente en mí mismo y aguardar hasta que me sea lícito hacer caer el último fruto de mi árbol. *Ninguna* vivencia; *nada* venido de *fuera:* ninguna cosa nueva – éstos son ahora, por largo tiempo, mis únicos deseos...

El estado físico de Nietzsche podría hacer dudar de la posibilidad de realizar esa tarea. Pocos días después de la carta mencionada, y antes de que Nietzsche partiera para Venecia,

recibe la visita de su viejo amigo Paul Deusen. Éste ha dejado de esa visita un documento vivísimo; por no haberse traducido nunca al castellano y porque nos ofrece un espléndido retrato del Nietzsche que se dispone a afrontar el que será último año de su vida, helo aquí:

La cálida simpatía de que mi amigo me había dado continuas pruebas, incluso cuando nuestros caminos se distanciaron tanto, hizo que cada vez se hiciese más vivo en mí el deseo de volver a ver por fin una vez cara a cara al hombre que, pese a hallarse enfermo, mantenía una actividad incansable, progresando siempre. Y cuando en el otoño de 1887 emprendí con mi mujer un viaje por el Tirol, Suiza, Italia, Grecia y Turquía, el hacer una visita al eremita de Sils-Maria fue para mí una cuestión íntima. Impacientemente aguardaba él nuestra anunciada visita, dudaba de su realización y sólo quedó tranquilo cuando nuestras maletas, enviadas por delante, llegaron a sus manos como prenda de garantía. En una hermosa mañana otoñal, procedentes de Chiavenna, subimos mi mujer y yo por el puerto de Maloja, y pronto estuvo ante nosotros Sils-Maria, donde, con el corazón palpitante, me lancé al encuentro del amigo y, profundamente conmovido, lo abracé, tras catorce años de separación. ¡Pero qué cambios habían acontecido en él durante ese tiempo! La actitud orgullosa, el paso elástico, la fluida palabra de otro tiempo no existían ya. Parecía arrastrarse con dificultad e inclinándose un poco hacia un lado; con bastante frecuencia su palabra se volvía torpe y se cortaba. Acaso no tenía tampoco su buen día. «Querido amigo –dijo con melancolía, mientras señalaba hacia algunas nubes que pasaban–, para poder concentrar mis pensamientos he de tener un cielo azul por encima de mí». Luego nos llevó a sus lugares predilectos. Recuerdo especialmente un paraje cubierto de hierba, situado junto a un abismo, encima de un arroyo de montaña que pasaba rugiendo en lo hondo. «Aquí –dijo–, es donde más me gusta estar tumbado y donde tengo mis mejores pensamientos». Nosotros nos habíamos albergado en el modesto hotel *Zur Alpenrose,* en el que Nietzsche solía tomar su almuerzo, consistente de ordinario en una sencilla chuleta o algo parecido. Allí nos retiramos por una hora a descansar. Apenas había transcurrido ésta, nuestro amigo volvió a estar junto a la puerta, se informó con delicada preocupación de si aún estábamos cansados, pidió disculpas si es que había venido demasiado pronto, y otras cosas por el estilo. Menciono esto

porque tal preocupación y tal atención exageradas no habían estado antes en correspondencia con el carácter de Nietzsche, y me parecieron significativas de su estado en aquel momento.

A la mañana siguiente me llevó a su vivienda, o, como él decía, a su caverna. Era un cuarto sencillo, en una casa de campesinos, a tres minutos de la carretera; Nietzsche lo había alquilado durante la temporada por un franco diario. El mobiliario era de lo más sencillo que quepa imaginar. A un lado estaban sus libros, casi todos ellos bien conocidos por mí desde antiguo, luego venía una rústica mesa, sobre la que había una taza de café, cáscaras de huevo, manuscritos, objetos de aseo, en abigarrada confusión, y a continuación aparecía un sacabotas, con la bota puesta allí, hasta acabar en la cama, aún no arreglada. Todo ello indicaba un servicio negligente y un huésped sufrido, que pasaba por todo. Nos marchamos por la tarde y Nietzsche nos acompañó hasta la próxima aldea, una hora valle abajo. Aquí habló una vez más de los sombríos presagios que, por desgracia, iban a cumplirse tan pronto. Cuando nos despedimos tenía lágrimas en los ojos, cosa que yo no había observado nunca antes en él. No volvería a verlo en su sano juicio*.

Nietzsche, sin embargo, no se arredra ante su decadencia física. Tiene entonces cuarenta y tres años y está dispuesto a completar la obra de su vida. Parte para Venecia; va después a Niza, donde pasa todo el invierno; a principios de abril de 1888 marcha a Turín; por fin, a comienzos de junio, sube otra vez, como todos los años, a Sils-Maria. Las cartas de estos nueve meses repiten incansables lo mismo:

«trabajo mucho, aunque estoy melancólico...» (desde Niza, 20 de diciembre de 1887); «por fin, no quiero silenciar que toda esta última temporada ha sido rica para mí en intuiciones e iluminaciones sintéticas; que han vuelto a crecer mis ánimos para hacer "lo increíble" y para formular hasta sus últimas consecuencias la sensibilidad filosófica que me distingue...» (desde Niza, 6 de enero de 1888); «ausencia de salud, de dinero, de fama, de amor, de protección – y, con todo, *no* convertirme en un trágico oso gruñón: ésta es la para-

* Paul Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* [Recuerdos de F. Nietzsche], Leipzig, 1901, pp. 91 y ss.

doja de mi estado actual, su problema... Sólo ahora comprendo *la historia,* nunca he tenido ojos más profundos que en los últimos meses...» (desde Niza, 1 de febrero); «tengo lista la primera redacción de mi *Ensayo de una transvaloración:* en conjunto ha sido una tortura, además no he tenido todavía ánimos para ello. Dentro de diez años lo haré mejor...» (desde Niza, 13 de febrero); «me he jurado no tomar nada en serio durante cierto tiempo. No crea usted tampoco que yo haya vuelto a hacer "literatura": esa redacción [de la que habla en la carta anterior] era *para mí;* a partir de ahora quiero hacer todos los inviernos una redacción de ese tipo *para mí* – la idea de "publicidad" está realmente excluida...» (desde Niza, 26 de febrero); «trabajo desde la mañana hasta la noche – un pequeño panfleto sobre música ocupa mis dedos – ...» (desde Turín, 20 de abril); «trabajo constantemente, más que durante todo el invierno en Niza...» (desde Turín, 1 de mayo); «querido amigo, perdóneme esta carta tal vez demasiado jovial, pero después de haber estado día tras día "transvalorando valores" y haber tenido motivos para estar *muy serio,* hay una cierta fatalidad e inevitabilidad de ser jovial. Más o menos como en un entierro...» (desde Turín, 17 de mayo).

El resultado de estos meses de trabajo intenso son los espléndidos cuadernos de apuntes que hoy llevan en Weimar las signaturas W II 1, W II 2, W II 3, W II 4, W II 5 y W II 6. Con todo este material y con otro procedente de años anteriores Nietzsche llega a Sils-Maria el 6 de junio de 1888. Va a afrontar la prueba decisiva de su carrera literaria: la de saber si puede «dominar» la inmensa cantidad de apuntes de que dispone. Nietzsche mismo dirá más tarde que este verano contenía para él una gran misión, completamente precisa y determinada.

Por lo pronto, a poco de llegar a Sils-Maria decide, el 26 de junio, publicar El caso Wagner, *escrito en Turín durante la primavera. Envía el manuscrito a la imprenta, remite luego varias adiciones, pide otra vez el manuscrito para recopiarlo en limpio y sigue mandando nuevos añadidos hasta el 24 de agosto. Pero todo esto no es más que una «distracción». El trabajo principal: la elaboración de* La voluntad de poder, *sigue su curso. La lucha interna de Nietzsche fue, sin duda, desespe-*

rada, aunque hacia fuera no se deja sentir. Tan sólo alguna carta habla de dificultades, como la siguiente, escrita a su amiga Meta von Salis el 22 de agosto:

Estimada señorita: tenemos aquí un tiempo igual que el de la mañana en que usted se marchó – por vez primera desde entonces: un chapoteo ruidoso. Por mi parte me distraigo de la misma inteligente manera que me he distraído con tanta frecuencia este verano en la lucha con los «espíritus de la naturaleza» – conversando un poco con usted. A todo esto tengo delante de mí cierto libro [Se trata de *La genealogía de la moral;* Nietzsche pidió a Meta von Salis que le enviase el ejemplar que ella poseía, pues no tenía ninguno a mano]. Nunca antes me he visto ataviado tan dignamente – casi como un «clásico». La primera ojeada a ese libro me ha proporcionado una sorpresa: he descubierto un largo *prólogo* a *La genealogía,* cuya existencia había *olvidado*... En el fondo no tenía en la memoria más que el título de los tres tratados: el resto, es decir, el *contenido,* se me había ido de la cabeza. Esto es consecuencia de una actividad mental extrema que ha llenado este invierno y esta primavera y que, por así decirlo, había levantado un muro en medio. Ahora vuelve a revivir delante de mí el libro – y, al mismo tiempo, el estado del pasado verano, del cual surgió. Problemas extremadamente difíciles, para los cuales no había aún un lenguaje, una terminología: pero en aquel tiempo tuve que encontrarme en un estado de inspiración casi ininterrumpida, de tal modo que este escrito transcurre como la cosa más natural del mundo. No se le nota ningún esfuerzo. – El estilo es vehemente y excitante y, con todo, copioso en *finesses;* y dúctil y lleno de colorido, una prosa como yo no la había escrito en realidad hasta entonces. Ciertamente, el gran crítico Spitteler dice que, desde que ha leído *ese* escrito mío, ha *abandonado* todas las esperanzas en mí como escritor...

En comparación con el último verano, el cual me permitió semejante *improvisación* sobre unos temas horribles, *este* verano parece, en verdad, «haberse ido al agua». Esto me duele extraordinariamente: pues de la primavera, que por vez primera marchó bien, yo traje aquí arriba más fuerza incluso que el año pasado. También estaba todo preparado para una tarea *grande y completamente determinada.* El «panfleto» contra Wagner (– del cual, dicho sea entre nosotros, estoy orgulloso) corresponde en todo lo esencial a Turín y fue propiamente esa *recreación* auténtica, óptima, que uno podía permitirse en medio de cosas difíciles.

Entre las peculiaridades de este verano está el absurdo insomnio. También hoy, como ayer, como anteayer, he estado *reflexionando* desde las dos de la madrugada... a las cuatro tomo cacao...

Nietzsche traza plan tras plan de su obra. Todos le resultan deficientes. Cuando en Crepúsculo de los ídolos *dice (véase, más adelante, p. 35): «¿Puede un* asno *ser trágico? – ¿Sucumbir bajo un peso que no se puede ni llevar ni arrojar?... El caso del filósofo», ¿no estaría pensando en sí mismo? Por lo que puede saberse, la lucha debió de tener su punto culminante el día 26 de agosto. Ese día trazó el último plan de* La voluntad de poder, *que dice así:*

Esbozo de
plan para:
La voluntad de poder

Ensayo
de una transvaloración de todos los valores

–Sils-Maria
último domingo
del mes de agosto
de 1888

NOSOTROS LOS HIPERBÓREOS.– *Colocación de la primera piedra del problema*

LIBRO PRIMERO: *«¿Qué es la verdad?»*

Capítulo primero. Psicología del error.
Capítulo segundo. Valor de la verdad y del error.
Capítulo tercero. La voluntad de verdad (sólo justificada en el valor que dice sí a la vida).

LIBRO SEGUNDO: *Procedencia de los valores*

Capítulo primero. Los metafísicos.

Capítulo segundo. Los homines religiosi.
Capítulo tercero. Los buenos y los mejoradores.

LIBRO TERCERO: *Lucha de los valores*

Capítulo primero. Pensamientos sobre el cristianismo.
Capítulo segundo. Sobre la fisiología del arte.
Capítulo tercero. Sobre la historia del nihilismo europeo.

PASATIEMPO PSICOLÓGICO

LIBRO CUARTO: *El gran mediodía*

Capítulo primero. El principio de la vida. «Jerarquía».
Capítulo segundo. Los dos caminos.
Capítulo tercero. El eterno retorno.

Después... aparece un cambio radical en los proyectos literarios de Nietzsche, hasta el punto de que entender lo que ocurrió en estos últimos días de agosto de 1888 representa el presupuesto necesario para entender rectamente el final de Nietzsche. Lo que ocurrió tal vez pueda resumirse en estas pocas palabras: Nietzsche renuncia a ser un «intempestivo», es decir, renuncia a lo que hasta entonces había constituido la esencia de su vida y de su obra. La «abstracción filosófica» de una obra sabiamente compuesta, explanada con detalle, cimentada en argumentaciones, va ahora en contra de sus deseos más íntimos. Nietzsche se niega a sí mismo y emprende una carrera desenfrenada hacia el «tiempo». Esa autonegación tan violenta lo reduce al silencio.

De «Ociosidad de un psicólogo» a «Crepúsculo de los ídolos»

Nietzsche decide de pronto publicar un «compendio» de filosofía, que será precisamente Crepúsculo de los ídolos. *Por el momento la obra lleva un título distinto:* Ociosidad de un

psicólogo. *La tarea debió de resultarle penosa a Nietzsche, mas, por otro lado, no era difícil. Destroza el material acumulado para su proyectada obra capital, arranca páginas de acá y de allá y en brevísimo tiempo envía el manuscrito al editor. En* Ecce homo* *dirá: «Este escrito [...] obra de tan pocos días que vacilo en decir su número». Más tarde, piensa Nietzsche, publicará una «gran obra» en cuatro libros separados. Ya no será* La voluntad de poder, *sino la* Transvaloración de todos los valores. *Pronto tendrá listo también el «primer libro» de esa obra, con el título de* El Anticristo. *Al final* El Anticristo *no será el «primer libro», sino la totalidad de la* Transvaloración. *Ésta es la verdadera base que permite calificar de «impostura» la afirmación de que Nietzsche dejó un libro póstumo:* La voluntad de poder, *o incluso dos: el anterior, y una* Transvaloración de todos los valores.

La carta en que anuncia su nueva obra al editor merece ser reproducida. Está fechada en Sils-Maria, el 7 de septiembre de 1888, y dice así:

Estimado señor editor: esta vez voy a darle una sorpresa. Sin duda pensará usted que hemos acabado con las impresiones: pero he aquí que acaba de salir hacia usted el más limpio de todos los manuscritos que yo le haya enviado nunca. Se trata de un escrito que en lo que respecta a su formato debe ser en todo hermano gemelo de *El caso Wagner.* Su título es: *Ociosidad de un psicólogo.* Me es necesario publicarlo ahora porque probablemente a finales del año próximo tendremos que proceder a imprimir mi obra capital, la *Transvaloración de los valores.* Dado que ésta tiene un carácter muy riguroso y serio, no puedo lanzar después de ella ninguna cosa jovial y amena. Por otro lado, tiene que quedar un espacio de tiempo *entre* mi *última* publicación y aquella obra *seria.* Tampoco me gustaría que siguiera inmediatamente a la petulante *farce* [farsa] contra Wagner.

Este escrito, cuya extensión no es considerable, acaso pueda producir también el efecto de abrir algo los oídos para oírme: de tal

* F. Nietzsche, *Ecce homo.* Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Biblioteca de autor-Nietzsche, p. 123.

modo que aquella obra capital no tropiece otra vez con el absurdo silencio con que tropezó mi *Zaratustra*. –

Así, pues, igual en todo que el escrito contra Wagner: también idéntico número de ejemplares.

Yo dejo Sils el 15 de septiembre y vuelvo a Turín. Desde allí le comunicaré mi dirección. Nada se opone a que comencemos enseguida con la impresión: y teniendo en cuenta que para este invierno necesito *un profundo recogimiento*, me sería incluso muy deseable que estos pocos pliegos quedasen listos *lo más pronto* posible. – No ha de tener usted miedo de que *siga enviándole* manuscritos. Durante las últimas semanas me he encontrado básicamente mejor que durante todo el verano.

Nietzsche tenía la buena costumbre de no mencionar a sus amigos la terminación de sus obras hasta haberlas enviado al editor; éste solía ser, por lo tanto, el primero en tener conocimiento de sus planes de publicación. Pero una vez enviado el manuscrito a la imprenta, todos sus conocidos recibían noticia inmediata de la obra a punto de salir a luz. En este caso concreto, el conocimiento de algunas de sus cartas resulta imprescindible, pues en ellas nos ofrece Nietzsche una autointerpretación *de su obra. Ellas serán sin duda la mejor «introducción» a este escrito.*

Así, por ejemplo, el mismo día 7 de septiembre en que envía el libro al editor escribe a su amiga Meta von Salis:

Querida amiga, durante este tiempo he trabajado mucho – hasta el punto de tener motivos para retractarme del suspiro de mi última carta [la antes citada, del 22 de agosto] que hablaba del «verano que se ha ido al agua». Incluso he logrado hacer algo más, algo de que yo no me había creído capaz... La consecuencia, de todos modos, es que mi vida ha caído en cierto desorden durante las últimas semanas. Varias veces me he levantado a las dos de la madrugada, «empujado por el espíritu», y he escrito lo que antes me había pasado por la cabeza. Entonces oía cómo mi casero, el señor Durisch, abría cautelosamente la puerta de la casa y se deslizaba fuera para ir a cazar gamuzas. ¡Quién sabe, acaso yo también andaba a la caza de gamuzas!

Dos días más tarde, el 9, le escribe a Carl Fuchs lo siguiente:

Querido amigo, no me iré tan pronto como creía hace dos días; algunas cuestiones de edición e impresión han de ser todavía aquí liquidadas.

La fecha próxima, bastante probable, es el 16 de septiembre, – hoy mi «querida alma» se encuentra en una imprevista situación de libertad – y usted se dará enseguida cuenta de ello. Las últimas semanas he estado *inspirado* de la manera más extraña; de tal modo que algunas cosas de las que yo no me había creído capaz estuvieron listas una mañana, como de modo inconsciente. Esto ha traído bastante desorden y excepción a mi modo de vivir: frecuentemente me levantaba (o saltaba) de la cama a las dos de la madrugada para, «empujado por el espíritu», garrapatear algo. Entonces oía abrirse la puerta de la casa: mi casero se deslizaba fuera para ir a cazar gamuzas. ¿Quién de nosotros dos andaba más a la caza de gamuzas? – Increíble, pero verdadero: esta mañana he enviado a la imprenta el manuscrito más cuidado, más limpio y más elaborado que yo he mandado nunca – no querría hacer la cuenta de en qué pocos días ha quedado concluido. El título es bastante amable, *Ociosidad de un psicólogo* – el contenido, de lo peor y más radical, aunque oculto bajo muchas *finesses* y atenuaciones. Es una completa introducción de conjunto a mi filosofía: – después vendrá la *Transvaloración de todos los valores* (cuyo primer libro está casi listo). Veremos hasta qué punto es hoy realmente posible la «libertad de pensamiento»: tengo un oscuro barrunto de que, a consecuencia de esto, seré perseguido de firme.

Por fin, el 12 de septiembre, Nietzsche notifica a su «corrector de pruebas» Peter Gast el nacimiento de su nueva obra:

Querido amigo... Todavía queda una curiosidad que anunciar. Hace pocos días he vuelto a enviar al señor C. G. Naumann un manuscrito que lleva el título de *Ociosidad de un psicólogo.* Bajo ese título inocuo se oculta un resumen, esbozado de manera muy audaz y muy precisa, de mis heterodoxias filosóficas esenciales: de tal modo que el escrito puede servir como una especie de iniciación, como algo que abra el apetito para mi *Transvaloración de los valores* (cuyo

primer libro está ya casi completamente elaborado). Hay en él muchas cosas sobre el momento presente, sobre pensadores, escritores, etc. El último apartado se titula: «Incursiones de un intempestivo»; el primero, «Sentencias y flechas». En conjunto, muy jovial, a pesar de que dicta condenas muy severas (– me parece, dicho entre nosotros, que hasta este año yo no he aprendido a escribir en alemán – quiero decir, en francés –). Además de los nombrados, estos otros capítulos: «El problema de Sócrates.» «La "razón" en la filosofía.» «Cómo el mundo "verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula.» «La moral como contranaturaleza.» «Los cuatro grandes errores.» «Los "mejoradores" de la humanidad.» Son cuestiones realmente psicológicas, y de las más desconocidas y sutiles (– a los alemanes se les dice más de una verdad, en especial queda cimentada mi baja opinión sobre la espiritualidad del *Reich* alemán).

Este escrito, que se presenta en todo como un hermano gemelo de *El caso Wagner,* bien que aproximadamente el doble de extenso, tiene que salir lo más pronto posible: porque necesito un tiempo intermedio hasta la publicación de la *Transvaloración* (– ésta, de una seriedad rigurosa, y alejada cien millas de todas las tolerancias y amabilidades)...

Un día más tarde le escribe a G. Brandes, su descubridor en Copenhague:

Querido amigo... dentro de un par de meses aparecerá algo filosófico: bajo el muy benévolo título de *Ociosidad de un psicólogo* digo a todo el mundo finezas y groserías – incluida esa ingeniosa nación, los alemanes.

Pero, en lo principal, todas estas cosas son tan sólo recreaciones de mi asunto principal: que se llama *Transvaloración de todos los valores.* – Europa tendrá necesidad de encontrar todavía una Siberia para enviar a ella al autor de tal ensayo de valoración.

Al día siguiente, el 14, le dice a su amigo Paul Deussen, el cual, como antes se ha indicado, acababa de visitarlo:

Querido amigo, no quisiera dejar Sils sin enviarte mis saludos en recuerdo de la máxima sorpresa que este verano, rico en sorpresas,

me ha traído... Ya está en manos de mi editor *otro* manuscrito, que contiene una expresión muy rigurosa y sutil de toda mi heterodoxia filosófica – escondida bajo mucha gracia y malignidad. Se llama: *Ociosidad de un psicólogo.* – En último término estos dos escritos [esto es, *El caso Wagner* y *Ociosidad de un psicólogo]* no son más que simples recreaciones en medio de una tarea desmesuradamente grave y decisiva, la cual, si es comprendida, escindirá la historia de la humanidad en dos mitades. El sentido de esa tarea se dice en cinco palabras: *Transvaloración de todos los valores...*

Y por esas mismas fechas escribe a su amigo Overbeck esta importante carta:

Querido amigo... ¿me permites que cuente algo de mí? En lo principal siento ahora más que nunca el gran sosiego y la gran certidumbre de hallarme en mi camino e incluso en la proximidad de una gran meta. Para sorpresa mía tengo ya listo en su forma definitiva el primer libro de la *Transvaloración de todos los valores,* hasta la mitad. Su energía y transparencia son tales que acaso no hayan sido alcanzadas nunca por ningún filósofo. Paréceme como si yo hubiera aprendido de golpe a escribir. En lo que se refiere al contenido, a la pasión del problema, esta obra escinde los milenios – el primer libro se llama, quede dicho entre nosotros, *El Anticristo* y juraría que todo lo que hasta ahora se ha pensado y dicho para criticar al cristianismo es una fútil niñería en comparación con él. – Semejante empresa hace necesarias, incluso desde el punto de vista de la higiene, pausas y distracciones profundas. Una de ellas te llegará dentro de unos diez días: se llama *El caso Wagner. Un problema para músicos.* Es una declaración de guerra sin cuartel – mi editor me anuncia que desde hace un par de semanas (desde que apareció el primer anuncio en el *Buchhändler-Blatt)* han llegado tantos encargos que puede considerarse agotada la edición de mil ejemplares [Escrito al margen: *Presuponiendo* que los ejemplares pedidos no echen luego a andar como los cangrejos: todos ellos están encargados condicionalmente]. – También un segundo manuscrito, completamente listo para la imprenta, está ya en manos del señor C. G. Naumann. Sin embargo, vamos a esperar todavía un poco. Se titula *Ociosidad de un psicólogo* y me resulta muy querido porque expresa de forma muy breve (acaso también muy ingeniosa) mi *heterodoxia filosófica esencial.* Por lo demás, es muy «tempestivo»: digo mis «donaires»

sobre un sinnúmero de pensadores y artistas de la Europa de hoy –sin contar con que en él se dicen a la cara a los alemanes las verdades más inexorables en lo referente al espíritu, al gusto y la *profundidad*... Para mi modo de vivir no tengo ninguna otra crítica que la medida de mi fuerza de trabajo. El verano pasado escribí y dejé listos para la imprenta los tres tratados de *La genealogía* en menos de un mes; en éste he concluido en 20 días la mencionada «ociosidad psicológica»...

El amanuense de Nietzsche, Peter Gast, quedó sorprendido, claro está, por el anuncio de la nueva obra, de la cual le llegaron al mismo tiempo las primeras galeradas. Peter Gast se encontraba entonces en Pomerania y desde allí escribió a Nietzsche, el 20 de septiembre, la carta siguiente; ella dio lugar a que la Ociosidad de un psicólogo se *convirtiese en el* Crepúsculo de los ídolos.

Estimado señor profesor, hasta esta mañana no he recibido su amable carta, junto con el pliego para corregir, enviado por Naumann, pliego que, naturalmente, me ha causado un asombro extraordinario, y sólo tengo unos momentos para escribir una carta de acompañamiento... Cuando me imagino el efecto que puede producir sobre los otros hombres, el título *Ociosidad de un psicólogo* me suena demasiado modesto: ha llevado usted su artillería a las montañas más altas, tiene usted cañones como no los ha habido nunca y no necesita más que disparar a ciegas para producir pánico en los alrededores. El paso de un gigante *[eines Riesen Gang]* ante el cual las montañas tiemblan en sus fundamentos, no es ya el paso de un ocioso *[Müssiggang]*. En nuestro tiempo, además, la ociosidad viene de ordinario después del trabajo, y la partícula *Mü* aparece también en *Müdigkeit* [fatiga]. Ah, le ruego, si es que a un hombre inepto le es lícito rogar: ¡un título más brillante, más esplendoroso!

–¡Ojalá estuviera yo en condiciones de describirle la impresión que todos sus pensamientos, en especial los de la última época, ejercen sobre mí! Probablemente, y propiamente, debería sentirme humillado por ellos, – ¡y no lo estoy!...

Lleno de las impresiones más notables, más singulares, más inconcebibles, le saludo...

La respuesta de Nietzsche desde Turín el día 27 de septiembre fue la siguiente:

Querido amigo: hoy ha llegado aquí la corrección del pliego segundo enviado desde Wurchow el día 24, junto con el envío de Naumann del día 25 (el cuarto pliego)... La cosa no durará mucho; serán probablemente 6 pliegos, o un poco más. *No* es necesaria una última revisión; el manuscrito estaba mucho mejor preparado que el panfleto contra Wagner.

En lo que se refiere al *título,* mis propias reservas se habían anticipado a su *muy humana* objeción: finalmente encontré en las palabras del prólogo la fórmula que acaso satisfaga también a la necesidad sentida por usted. Lo que escribe acerca de la «artillería pesada», tengo sencillamente que aceptarlo, hallándome como me hallo a punto de terminar el primer libro de la *Transvaloración.* Realmente acaba con detonaciones horribles: no creo que en toda la literatura se encuentre nada paralelo a este primer libro en lo referente a sonoridad orquestal (incluidos los cañonazos). – El nuevo título (que trae consigo modificaciones muy pequeñas en tres o cuatro pasajes) será:

Crepúsculo de los ídolos
o
Cómo se filosofa con el martillo
por
F. N.

El sentido de las palabras, que en último término es adivinable de por sí, es, como queda dicho, el tema del breve prólogo.

La primera carta sobre *El caso* ha sido de Gersdorff. También escribe, acerca del dueto de *El león (ex ungue leonem):* «Ésa es la música que a mí me gusta. ¿Dónde están los oídos para oírla, dónde los músicos para tocarla?» – Una curiosidad que Gersdorff me comunica y que *me ha edificado mucho:* Gersdorff ha sido testigo de una furiosa explosión de rabia de Wagner contra *Bizet,* cuando Minnie Hauck estaba en Nápoles cantando *Carmen.* Sobre esta base de que Wagner tomó partido también en esto, mi malicia en cierto lugar capital será advertida con mucha mayor agudeza. Por lo demás, Gersdorff me pone en guardia con toda seriedad contra las wagne-

rianas. También el nuevo título, *Crepúsculo de los ídolos,* será entendido a esa luz, – por lo tanto, una malicia más contra Wagner...

Este pequeño manojo de cartas, en las que Nietzsche comenta e interpreta su propio escrito, deja clara la importancia que su autor le concedía como «resumen de sus heterodoxias filosóficas esenciales». Tres días después de escrita la última, el 30 de septiembre, Nietzsche concluye El Anticristo, *y ese mismo día redacta el prólogo definitivo a* Crepúsculo de los ídolos, *que el lector encontrará más adelante. Las pruebas del último capítulo le fueron enviadas a Nietzsche el día 24 de octubre. La corrección de pruebas termina a principios de noviembre. Y el 25 de ese mismo mes Nietzsche tiene en su poder los primeros ejemplares de la obra. Será el último de sus escritos que llegue a sus manos mientras aún conserva lúcida la consciencia. El libro se puso a la venta en el mes de enero de 1889, cuando la carrera de que este escrito constituye el primer paso –la carrera que tensó el arco de su mente hasta hacerlo saltar–, había concluido.*

El contenido de esta obra

Ya el título del libro es, como el propio Nietzsche le indica a P. Gast en una de las cartas antes citadas, una ironía contra Wagner. Esto resulta especialmente perceptible en alemán. La Götzendämmerung *nietzscheana (contrapuesta a la wagneriana* Götterdämmerung *[Crepúsculo de los dioses]) tuvo que producir un sonido chirriante en los oídos de los seguidores de Wagner. A partir, pues, del título mismo, y tras la definición de* ídolo, *que aparece ya en el prólogo*, empieza la «gran declaración de guerra», como Nietzsche la denomina.*

* En *Ecce homo* (edición citada, p. 123) dirá Nietzsche lo siguiente: «Lo que en el título se denomina *ídolo* es sencillamente lo que hasta ahora fue llamado verdad».

Un primer apartado nos ofrece cuarenta y cuatro breves aforismos, que cuentan entre los más brillantes e ingeniosos de toda la obra nietzscheana. Nietzsche ejercita su arco y su puntería. Las «flechas» dan, una tras otra, en la diana: la mujer, el Reich *alemán, el filósofo, la moral, el arte, la ciencia: todos quedan tocados. Esta primera parte culmina en el prodigioso aforismo que dice: «Fórmula de mi felicidad: un sí, un no, una línea recta, una meta».*

El segundo apartado es una monografía acerca de Sócrates. Nietzsche vuelve aquí a su primera época: «el problema Sócrates», tema central de El nacimiento de la tragedia, *es sometido una vez más a examen. El refinamiento de Nietzsche en la malignidad, en la insidia, en la intriga, se expresa, sin embargo, en un estilo muy jovial. Sócrates fue un plebeyo, nos dice Nietzsche; fue, además, feo; y, por lo tanto, un criminal; en suma: un enfermo, un* décadent. *Sus instintos se disgregaban. Y la medicina inventada por él para combatir el mal (la dialéctica, la racionalidad) no fue, a su vez, otra cosa que un síntoma de la dolencia que lo corroía. Sócrates no «fue libre» de ser dialéctico y racional: tuvo que serlo. Y Sócrates quiso morir, esto es: se suicidó por mano de los jueces atenienses.*

El apartado tercero, «La "razón" en la filosofía», es, sin duda, central en esta obra desde el punto de vista de la «metafísica» de Nietzsche. Éste describe la idiosincrasia *del filósofo: es decir, del filósofo típico, del filósofo habido hasta ahora, al que ya había contrapuesto en* Más allá del bien y del mal *«esos filósofos nuevos» que están apareciendo en el horizonte. La idiosincrasia del filósofo se resume en esto: en su odio a la noción misma de* devenir *y, en consecuencia, en su odio a la vida. La filosofía anterior (con la excepción de Heraclito) ha sido obra del resentimiento. La «razón» en filosofía es la causa de que nosotros falsifiquemos el testimonio de los sentidos. Nietzsche acaba este apartado con «cuatro tesis», en las que resume toda su metafísica.*

Ya en el apartado tercero ha rozado Nietzsche el problema del «mundo verdadero» y del «mundo aparente». Ahora, en el cuarto, nos ofrece en poco más de una página, al hilo de esa cuestión, una sorprendente historia de la filosofía, que, partiendo de las brumas nocturnas y pasando por el amanecer y por la mañana, culmina en el «mediodía» de Zaratustra: en el instante de la sombra más corta. La habilidad de Nietzsche para combinar la broma y la burla con el ataque serio ofrece aquí una demostración realmente esplendorosa de sí.

Un ataque frontal a la «moral» en todas sus formas, desde el Nuevo Testamento hasta Schopenhauer, es el contenido del quinto apartado de esta obra. La moral, dice Nietzsche, tiende a aniquilar las pasiones, a causa de la estupidez existente en ellas. Tiende, pues, a castrar al hombre; y es, en consecuencia, una rebelión contra la vida, algo que va contra la naturaleza. Pero, dice Nietzsche con ironía, la medicina preconizada por la moral equivale a extraer los dientes para que éstos no duelan. Todas las prolongadas meditaciones morales de Nietzsche encuentran en este apartado una expresión sumamente precisa.

El apartado sexto, dedicado a poner de manifiesto «los cuatro grandes errores», se halla en íntima conexión con el tercero y equivale a una aplicación práctica de la «razón» en la filosofía. Los cuatro grandes errores son, sobre todo, cuatro errores psicológicos, que tienen graves consecuencias morales. Estos cuatro errores son: el error de la confusión de la causa con la consecuencia, el error de la causalidad falsa, el error de las causas imaginarias y el error de la voluntad libre. La moral y la religión, dice Nietzsche, caen bajo este concepto de causas imaginarias. El § 8 de este apartado abandona por vez primera el tono discursivo, mantenido hasta ahora en casi todo momento, y asume un tono algo exasperado: «Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo así redimimos el mundo».

Así como el apartado anterior era, como queda dicho, una aplicación práctica del tercero, así ahora el apartado séptimo,

dedicado a aquellos que ven su misión en «mejorar» a la humanidad, constituye una ejemplificación concreta de lo que significa la moral como contranaturaleza. La mejora perseguida por la moral y la religión ha consistido siempre en poner enfermos a los hombres, en debilitarlos, en castrarlos. Por vez primera alude aquí también Nietzsche a la moral y la religión indias, recién descubiertas por él a través de la lectura del Código de Manú *en una traducción francesa. La tesis que Nietzsche deriva del estudio y confrontación de las diferentes morales dice así: «todos los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente inmorales».*

A partir de este momento cambia de atmósfera la obra. Lo que viene a continuación es como un «segundo libro» de ella, con otros temas y con otro tratamiento. Hasta ahora Nietzsche se ha mantenido en un tono más bien teórico, discursivo, «filosófico», si se quiere. Ahora llega el instante de las confesiones, incluso de la autobiografía. «Lo que los alemanes están perdiendo» (apartado octavo) es la sección más melancólica de todo el libro. Nietzsche echa una mirada a su patria; la amargura que ésta le produce no le impide ser justo. En pocas líneas traza Nietzsche uno de los mejores elogios de Alemania escritos nunca. Alemania, dice, tiene «virtudes más viriles *que las que ningún otro país de Europa puede exhibir. Mucho buen humor y mucho respeto de sí, mucha seguridad en el trato, en la reciprocidad de los deberes, mucha laboriosidad, mucha constancia. – Y una moderación hereditaria, que más que del freno necesita del acicate. Añado que allí todavía se obedece sin que el obedecer humille... Y nadie desprecia a su adversario...». Pero Alemania ha elegido, a partir de 1871, una vía equivocada: quiere dedicarse a la «gran política», quiere tener poder sin darse cuenta de que el poder vuelve estúpidos a los hombres. Y así la chabacanería, piensa Nietzsche, está anegando a su país. Este apartado contiene, en su sección final, un penetrante estudio sobre lo que debe ser la educación;*

aquí resume Nietzsche toda su experiencia de profesor. La educación se define, según él, por estas tres tareas: aprender a ver, aprender a pensar, aprender a hablar y a escribir.

El largo apartado titulado «Incursiones de un intempestivo», que es el penúltimo y que ocupa por sí solo más de una tercera parte de toda la obra, es un verdadero ajuste de cuentas, realizado con la más inocente de las sonrisas. Encontramos aquí al Nietzsche irónico, travieso, malévolo, en suma: al Nietzsche sarcástico. Nietzsche se ensaña con Renan, con Sainte-Beuve, con Rousseau, con G. Eliot, con George Sand, con los novelistas franceses del momento. De repente, una breve parada (el § 10): Nietzsche vuelve los ojos a su primera obra, a sus conceptos de lo «dionisiaco» y de lo «apolíneo». Pero enseguida toma de nuevo el látigo, y las víctimas son Carlyle, Darwin, Kant, etc. Una última confrontación con Schopenhauer, su «educador» en los años jóvenes, va seguida de ataques al arte por el arte, de una equiparación entre el cristiano y el anarquista, de una crítica de la moral de la decadencia, de una estremecedora «moral para médicos», de una crítica de la modernidad, de un examen de la cuestión obrera, de una exposición de su concepto del genio, de un inquietante análisis del tipo del criminal, para terminar en un panegírico de Goethe: «Goethe es el último alemán por el que yo tengo respeto».

El apartado final es un fragmento de autobiografía, que preludia el Ecce homo. *Nietzsche hace la historia de sus estudios, ofrece una enumeración de sus modelos (Salustio, Horacio, Tucídides), ataca a Platón y pone en la picota a los filólogos clásicos (representados aquí por el «famoso Lobeck»). Las últimas palabras son un balbuceo: «yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, – yo, el maestro del eterno retorno...». Y para que nada falte, al final «habla el martillo», que dice: «¡endureceos!»*

Si desde el punto de vista del contenido este libro aborda la totalidad de los problemas estudiados por Nietzsche a lo largo de

sus incursiones por los campos del pensamiento, también desde el punto de vista de la forma es un muestrario completo de los «estilos» en que él llegó a ser maestro. Tenemos la sentencia breve y el desarrollo minucioso de un tema en varios apartados, tenemos el aforismo de largo aliento y el asalto repetido a una misma cuestión desde diversas perspectivas.

Con razón fue esta obra la primera que adquirió notoriedad e hizo «famoso» a su autor. Pues

un gran viento sopla entre los árboles, y por todas partes caen al suelo frutos – verdades. Hay en ello el derroche de un otoño demasiado rico: se tropieza con verdades, incluso se aplasta alguna de ellas con los pies, – hay demasiadas... Pero lo que acaba por cogerse en las manos no es ya nada problemático, son decisiones (*Ecce homo*, edición citada, pp. 123-124).

La presente edición

Crepúsculo de los ídolos *es, por fortuna, un libro que, pese a haberse puesto a la venta tras la autodestrucción de Nietzsche, no presenta problemas en cuanto al texto. Nietzsche mismo corrigió minuciosamente las pruebas y pudo llegar a tener entre sus manos los primeros ejemplares impresos. Su texto, por lo tanto,* no pudo *ser manipulado, recortado ni falsificado. La traducción toma como base la edición original.*

Dado que esta obra se halla en íntima conexión con los fragmentos inéditos del último año de vida de Nietzsche, he dado en las notas la traducción de buen número de tales fragmentos; ellos aclaran y amplifican lo que muchas veces, dada la concisión de la escritura, es más una interrogación que una respuesta.

ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL
«Kiek ut», febrero de 1972

Nota a la nueva edición

Para esta nueva edición de Crepúsculo de los ídolos *se ha revisado la traducción y se han mejorado las notas.*

ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL
Bad Godesberg, 14 de julio de 1998

Crepúsculo de los ídolos

o Cómo se filosofa con el martillo

Prólogo

Seguir manteniendo la jovialidad[1] en medio de un asunto sombrío y sobremanera responsable es hazaña nada pequeña: y, sin embargo, ¿qué sería más necesario que la jovialidad? Ninguna cosa en la que no intervenga la petulancia sale bien. Sólo la demasía de la fuerza es la prueba de la fuerza. – Una *transvaloración*[2] *de todos los valores,* ese signo de interrogación tan negro, tan enorme, que arroja sombras sobre quien lo coloca – semejante tarea, que es un destino, compele en todo instante a correr hacia el sol, a arrojar de sí una seriedad gravosa, que se ha vuelto demasiado gravosa. Todo medio es bueno para esto, todo «caso» es un caso afortunado[3]. Ante todo, la *guerra.* La guerra ha sido siempre la gran listeza de todos los espíritus que se han vuelto demasiado interiores, demasiado profundos; incluso en la herida continúa habiendo una fuerza curativa. Una sentencia, cuyo lugar de origen yo mantengo oculto a la curiosidad docta, viene siendo desde hace largo tiempo mi divisa:

increscunt animi, virescit volnere virtus[4]
[se crecen los ánimos, se fortalece la fuerza con la herida].

Otra curación, a veces incluso más apetecida por mí, *es auscultar a los ídolos*[5]... Hay más ídolos que realidades en el mundo: éste es *mi* «mal de ojo» para este mundo, éste es también mi «mal de *oído*»[6] ... Hacer aquí alguna vez preguntas con el *martillo*[7] y oír acaso, como respuesta, aquel famoso sonido a hueco que habla de entrañas llenas de aire – qué delicia para quien tiene todavía orejas por detrás de las orejas, – para mí, viejo psicólogo y cazador de ratas, ante el cual *tiene que dejar oír su sonido* cabalmente aquello que querría permanecer en silencio...

También este escrito –el título[8] lo delata– es ante todo un esparcimiento, un rincón soleado, una escapada a la ociosidad de un psicólogo[9]. ¿Acaso también una nueva guerra? ¿Y son auscultados nuevos ídolos?... Este pequeño escrito es una *gran declaración de guerra;* y en lo que se refiere a la auscultación de los ídolos, esta vez no son ídolos de nuestro tiempo, sino ídolos *eternos* los que aquí son tocados con el martillo como con un diapasón, – no hay en absoluto ídolos más viejos, más convencidos, más llenos de aire que éstos... Tampoco más huecos... Esto no impide que sean los *más creídos;* tampoco se dice en modo alguno ídolos, sobre todo en el caso más aristocrático...

Turín, 30 de septiembre de 1888,
día en el cual el primer libro de la *Transvaloración de todos los valores*[10] quedó terminado.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Sentencias y flechas

1

La ociosidad es el comienzo de toda psicología. ¿Cómo?, ¿sería la psicología un – vicio?[11]

2

Aun el más animoso de nosotros sólo raras veces tiene ánimos para lo que él propiamente *sabe*[12]...

3

Para vivir solo hay que ser un animal o un dios – dice Aristóteles[13]. Falta el tercer caso: hay que ser ambas cosas – un *filósofo*...

4

«Toda verdad es simple.» – ¿No es esto una mentira duplicada?[14] –

5

Muchas cosas, quede dicho de una vez por todas, quiero *no* saberlas. – La sabiduría marca límites también al conocimiento.

6

En nuestra propia naturaleza salvaje es donde mejor nos resarcimos de nuestra no-naturaleza, de nuestra espiritualidad[15]...

7

¿Cómo?, ¿es el hombre sólo un desacierto de Dios? ¿O Dios sólo un desacierto del hombre? –

8

De la escuela de guerra de la vida. – Lo que no me mata me hace más fuerte [16].

9

Ayúdate a ti mismo: entonces te ayudarán además todos. Principio *[Princip]* del amor al prójimo.

10

¡No cometamos una cobardía con nuestras acciones!, ¡no las dejemos en la estacada después de hechas! – El remordimiento de conciencia es indecoroso[17].

11

¿Puede un *asno* ser trágico? – ¿Sucumbir bajo un peso que no se puede ni llevar ni arrojar?... El caso del filósofo.

12

Cuando uno tiene su propio *¿por qué?* de la vida se aviene a casi todo *¿cómo?* – El ser humano *no* aspira a la felicidad; sólo el inglés hace eso.

13

El varón ha creado a la mujer – ¿pero de qué? De una costilla de su Dios, – de su «ideal»[18] ...

14

¿Cómo?, ¿andas buscando?, ¿te gustaría decuplicarte, centuplicarte?, ¿andas buscando adeptos? – ¡Busca *ceros!*[19] –

15

Los hombres póstumos –yo, por ejemplo[20]– son peor comprendidos que los tempestivos[21], pero mejor *oídos*. Dicho con más rigor: no somos comprendidos jamás – y *de ahí* nuestra autoridad...

16

Entre mujeres. – «¿La verdad? ¡Oh, usted no conoce la verdad! ¿No es ella un atentado a todos nuestros *pudeurs* [pudores]?[22]» –

17

Ése es un artista como a mí me gusta, modesto en sus necesidades: propiamente quiere sólo dos cosas, su pan y su arte, – panem et *Circen*[23] [pan y *Circe]*...

18

Quien no sabe introducir su voluntad en las cosas introduce en ellas al menos un *sentido:* es decir, cree que hay ya allí dentro una voluntad (principio *[Princip]* de la «fe»).

19

¿Cómo?, ¿vosotros habéis elegido la verdad y el pecho alzado y a la vez miráis de reojo hacia las ventajas de los hombres sin escrúpulos? – Mas con la virtud se *renuncia* a las «ventajas»... (en la puerta de la casa de un antisemita).

20

La mujer perfecta incurre en la literatura de la misma manera que incurre en un pecado pequeño: por probar, de pasada, mirando alrededor por si alguien lo nota y *para que* alguien lo note...

21

Exponerse sólo a aquellas situaciones en las que no es lícito tener virtudes aparentes, en las que, antes bien, lo mismo que el volatinero sobre su cuerda, uno o bien cae o bien se tiene en pie – o bien escapa[24]...

22

«Los hombres malvados no tienen canciones.» – ¿Cómo es que los rusos las tienen?[25]

23

«Espíritu alemán»: desde hace dieciocho años[26], una *contradictio in adjecto* [contradicción en los términos].

24

A fuerza de andar buscando los comienzos se convierte uno en un cangrejo. El historiador mira hacia atrás; al final *cree* también hacia atrás.

25

El sentirse contento protege incluso del resfriado. ¿Se ha resfriado alguna vez una mujer que se supiese bien vestida? – Supongo el caso de que apenas estuviera vestida.

26

Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad[27].

27

Se considera profunda a la mujer – ¿por qué?, porque en ella jamás se llega al fondo. La mujer no es ni siquiera superficial[28].

28

Cuando la mujer tiene virtudes masculinas es para salir corriendo; y cuando no tiene virtudes masculinas es ella misma la que sale corriendo.

29

«¡Cuánto tenía que remorder la conciencia en otro tiempo!, ¡qué buenos dientes tenía! – ¿Y hoy?, ¿qué es lo que falta?» – Pregunta de un dentista.

30

Pocas veces se incurre en una sola precipitación. En la primera se va siempre demasiado lejos. Justo por ello suele incurrirse luego en una segunda – y esta vez se queda uno demasiado corto...

31

El gusano pisado se enrosca[29]. Eso es inteligente. Con ello reduce la probabilidad de ser pisado de nuevo. En el lenguaje de la moral: *humildad.* –

32

Existe un odio a la mentira y a la simulación nacido de un concepto irritable del honor; existe un odio similar nacido de la cobardía, por cuanto la mentira está *prohibida* por un mandamiento divino. Demasiado cobardes para mentir...

33

¡Qué poco se requiere para ser feliz![30]. El sonido de una gaita. – Sin música la vida sería un error[31]. ¡El alemán se imagina a Dios mismo cantando canciones![32]

34

On ne peut penser et écrire qu'assis[33] [No se puede pensar ni escribir más que sentado] (G. Flaubert). – ¡Con esto te tengo, nihilista! La carne del trasero es cabalmente el *pecado* contra el espíritu santo. Sólo tienen valor los pensamientos *caminados*[34].

35

Hay casos en que nosotros los psicólogos somos como caballos y nos ponemos inquietos: vemos nuestra propia sombra

oscilar arriba y abajo delante de nosotros. El psicólogo tiene que apartar la vista de *sí* para llegar a ver algo.

36

¿Si nosotros los inmoralistas hacemos *daño* a la virtud? – Tan poco como los anarquistas a los príncipes. Sólo desde que se dispara contra éstos vuelven a estar firmemente asentados en su trono. Moraleja: *hay que disparar contra la moral*[35].

37

¿Vas corriendo *delante?* – ¿Lo haces como pastor?, ¿o como excepción? Un tercer caso sería el que corre huyendo... *Primer* caso de conciencia.

38

¿Eres auténtico?, ¿o sólo un comediante? ¿Un representante?, ¿o la cosa misma representada? – En última instancia no eres más que un comediante simulado... *Segundo* caso de conciencia.

39

Habla el desengañado, – Yo buscaba hombres grandes, nunca encontré más que *monos* de su ideal.

40

¿Eres tú uno que se queda mirando?, ¿o que echa una mano? – ¿o que aparta la vista, se margina?... *Tercer* caso de conciencia.

41

¿Quieres ir junto a los demás?, ¿o precederlos?, ¿o caminar solo?... Hay que saber *qué* se quiere y *que* se quiere. *Cuarto* caso de conciencia[36].

42

Para mí eran escalones, subí por encima de ellos, – para esto tuve que pasar sobre ellos. Pero opinaban que yo quería ponerme a descansar sobre ellos...

43

¡Qué importa que *yo* tenga razón! *Tengo* demasiada razón. – Y el que hoy más ríe será también el que reirá al final.

44

Fórmula de mi felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta*[37]...

El problema de Sócrates[38]

1

En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada*... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, – un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo al morir: «vivir – significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a Asclepio salvador»[39]. Incluso Sócrates estaba harto. – ¿Qué *prueba* esto? ¿Qué *indica?* – En otro tiempo se habría dicho (– ¡oh, se lo ha dicho, y bien alto, y nuestros pesimistas los primeros!): «¡Aquí, en todo caso, algo tiene que ser verdadero! El *consensus sapientium* [consenso de los sabios] prueba la verdad.» – ¿Continuaremos nosotros hablando así hoy?, ¿nos es *lícito* hablar así? «Aquí, en todo caso, algo tiene que estar *enfermo*» – es la respuesta que *nosotros* damos: ¡a esos sapientísimos de todos los tiempos[40] debería examinárselos de cerca primero! ¿Acaso es que ninguno de ellos se sostenía ya firme sobre sus piernas?, ¿acaso es que eran hombres tardíos?, ¿que se tambaleaban?, *¿décadents* [decadentes]? ¿Acaso es que la sabiduría

aparece en la tierra como un cuervo, al que un tenue olor a carroña lo entusiasma?...

2

A mí mismo esta irreverencia de pensar que los grandes sabios son *tipos decadentes* se me ocurrió por vez primera justo en un caso en que a ella se opone del modo más enérgico el prejuicio docto e indocto: yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos *(El nacimiento de la tragedia,* 1872)[41]. Ese *consensus sapientium* [consenso de los sabios] –esto he ido comprendiéndolo cada vez mejor– lo que menos prueba es que tuvieran razón en aquello en que coincidían: prueba, antes bien, que ellos mismos, esos sapientísimos, coincidían *fisiológicamente* en algo, para adoptar –para *tener que* adoptar– una misma actitud negativa frente a la vida. Los juicios, los juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, únicamente importan como síntomas, – en sí tales juicios son estupideces. Hay que alargar del todo los dedos hacia ella y hacer el intento de agarrar esta sorprendente *finesse* [finura], *que el valor de la vida*[42] *no puede ser tasado.* No por un viviente, porque éste es parte, es más, incluso objeto de litigio, y no juez; no por un muerto, por una razón distinta. – El que por parte de un filósofo se vea un problema en el *valor* de la vida no deja de ser, pues, incluso un reparo contra él, un signo de interrogación puesto junto a su sabiduría, una falta de sabiduría. – ¿Cómo?, ¿y es que todos esos grandes sabios no sólo habrían sido *décadents,* sino que ni siquiera habrían sido sabios? – Pero vuelvo al problema de Sócrates.

3

Sócrates pertenecía, por su ascendencia, a lo más bajo del pueblo: Sócrates era plebe. Se sabe, incluso se ve todavía, qué feo era[43]. Mas la fealdad, en sí una objeción, es entre los griegos casi una refutación. ¿Era Sócrates realmente un griego? Con bastante frecuencia la fealdad es expresión de una evolución cruzada, *estorbada* por el cruce. En otros casos aparece como una evolución *descendente*. Los antropólogos entre los criminalistas nos dicen que el criminal típico es feo: *monstrum in fronte, monstrum in animo* [monstruo de aspecto, monstruo de alma]. Pero el criminal es un *décadent*. ¿Era Sócrates un criminal típico? – Al menos no estaría en contradicción con esto aquel famoso juicio de un fisonomista, que tan chocante pareció a los amigos de Sócrates. Un extranjero que entendía de rostros, de paso por Atenas, le dijo a Sócrates a la cara que *era* un *monstrum*, – que escondía en su interior todos los vicios y apetitos malos. Y Sócrates se limitó a responder: «¡Usted me conoce, señor mío!»[44] –

4

No sólo el desenfreno y la anarquía confesados de los instintos son un indicio de *décadence* [decadencia] en Sócrates: también lo son la superfetación de lo lógico[45] y aquella *maldad de raquítico* que lo distingue. No olvidemos tampoco aquellas alucinaciones acústicas a las que, con el nombre «de demón[46] de Sócrates», se les ha dado una interpretación religiosa. En él todo es exagerado, *buffo* [bufo], caricatura, todo es a la vez oculto, lleno de segundas intenciones, subterráneo. – Yo intento averiguar de qué idiosincrasia[47] procede aquella ecuación socrática de razón = virtud = felicidad: la ecuación más extravagante que existe y

que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo.

5

Con Sócrates el gusto griego da un vuelco a favor de la dialéctica: ¿qué es lo que ocurre aquí propiamente? Ante todo, con esto queda vencido un gusto *aristocrático;* con la dialéctica la plebe se sitúa arriba. Antes de Sócrates la gente, en la buena sociedad, repudiaba los modales dialécticos: eran considerados como malos modales, comprometían a uno. A la juventud se la prevenía contra ellos. También se desconfiaba de toda exhibición semejante de las propias razones. Las cosas honestas, lo mismo que los hombres honestos, no llevan sus razones en la mano de ese modo. Es indecoroso mostrar los cinco dedos. Poco valioso es lo que necesita ser probado. En todo lugar donde la autoridad sigue formando parte de la buena costumbre y lo que se da no son «razones», sino órdenes, el dialéctico es una especie de payaso: la gente se ríe de él, no lo toma en serio.–Sócrates fue el payaso que se *hizo tomar en serio:* ¿qué ocurrió aquí propiamente? –

6

A la dialéctica se la elige tan sólo cuando no se tiene ningún otro medio. Se sabe que con ella se inspira desconfianza, que ella persuade poco. Nada es más fácil de borrar que el efecto de un dialéctico: la experiencia de toda reunión en que haya discursos lo prueba. La dialéctica sólo puede ser un *recurso obligado,* en manos de quienes no tienen ya otras armas. Es preciso tener que *lograr por la fuerza* el propio derecho: antes no se hace ningún uso de ella. Por eso fueron dialécticos los judíos; también lo fue el zorro Reinecke[48]: ¿cómo?, ¿y también lo fue Sócrates? –

7

– ¿Es la ironía de Sócrates una expresión de rebeldía?, ¿de resentimiento plebeyo?, ¿disfruta él, como oprimido, su propia ferocidad en las cuchilladas del silogismo?, *¿toma venganza* de los aristócratas a los que fascina? – Si uno es un dialéctico tiene en la mano un instrumento implacable; con él puede hacer el papel de tirano; compromete a los demás al vencerlos. El dialéctico deja a su adversario la tarea de probar que no es un idiota: hace rabiar a los demás y al mismo tiempo los deja desamparados. El dialéctico vuelve impotente el intelecto de su adversario. – ¿Cómo?, ¿es la dialéctica en Sócrates tan sólo una forma de *venganza?*

8

He dado a entender con qué cosas podía Sócrates causar repulsión: tanto más queda por aclarar *que* fascinaba. – Una razón es que él descubrió una especie nueva de *agón* [lucha], que en esto él fue el primer maestro de esgrima para los círculos aristocráticos de Atenas. Fascinaba en la medida en que removía el instinto agonal de los helenos, – introdujo una variante en la lucha pugilística entre los jóvenes y los adolescentes. Sócrates era también un gran *erótico.*

9

Pero Sócrates adivinó algo más. Vio lo que había *detrás* de sus aristocráticos atenienses; comprendió que su caso, la idiosincrasia de su caso, no era ya un caso excepcional. La misma especie de degeneración estaba preparándose silenciosamente en todas partes: la vieja Atenas caminaba hacia

su final. Y Sócrates comprendió que todo el mundo tenía *necesidad* de él, – de su remedio, de su cura, de su ardid personal para autoconservarse... En todas partes los instintos se encontraban en anarquía; en todas partes se estaba a dos pasos del exceso: el *monstrum in animo* era el peligro general. «Los instintos quieren hacer de tirano; hay que inventar un *contratirano* que sea más fuerte...» Cuando aquel fisonomista le hubo desvelado a Sócrates quién era él, una madriguera de todos los apetitos malos, el gran irónico pronunció todavía una frase que da la clave para comprenderlo. «Es verdad, dijo, pero he llegado a ser dueño de todos»[49]. *¿Cómo* llegó Sócrates a ser dueño de *sí?* – En el fondo su caso era sólo el caso extremo, sólo el caso que más saltaba a la vista, de aquello que entonces comenzaba a volverse calamidad general: que nadie era ya dueño de sí, que los instintos se volvían unos *contra* otros. Sócrates fascinó por ser ese caso extremo – su fealdad, que inspiraba miedo, era a los ojos de todos la expresión de ese caso: y, como es fácil comprender, fascinó aún más fuertemente como respuesta, como solución, como apariencia de *cura* de ese caso. –

10

Cuando se tiene necesidad de hacer de la *razón* un tirano, como hizo Sócrates, por fuerza se da un peligro no pequeño de que otra cosa distinta haga de tirano. Entonces se adivinó que la racionalidad era la *salvadora,* ni Sócrates ni sus «enfermos» eran libres de ser racionales, – era *de rigueur* [de rigor], era su último remedio. El fanatismo con que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada: se estaba en peligro, se tenía *una sola* elección: o bien perecer o bien – ser *absurdamente racionales*... El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón tiene unos condicionamientos patológicos; y lo mismo su

aprecio de la dialéctica. Razón = virtud = felicidad significa simplemente: hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una luz *diurna* – la luz diurna de la razón. Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo*...

11

He dado a entender con qué cosas fascinaba Sócrates: parecía ser un médico, un salvador. ¿Es necesario mostrar todavía el error que había en su fe en la «racionalidad» a cualquier precio? – Es un autoengaño por parte de los filósofos y moralistas el creer que salen ya de la *décadence* por el hecho de hacerle la guerra. El salir es algo que está fuera de su fuerza: lo que ellos escogen como remedio, como salvación, no es a su vez más que una expresión de la *décadence* – *modifican* la expresión de ésta, pero no la eliminan. Sócrates fue un malentendido: *la moral toda del mejoramiento, también la cristiana, ha sido un malentendido*... La luz diurna más deslumbrante, la racionalidad a cualquier precio, la vida lúcida, fría, previsora, consciente, sin instinto, opuesta a los instintos, todo esto era sólo una enfermedad distinta – y en modo alguno un camino de regreso a la «virtud», a la «salud», a la felicidad... *Tener que* combatir los instintos – ésa es la fórmula de la *décadence:* mientras la vida *asciende* es felicidad igual a instinto. –

12

–¿Llegó a comprender esto él, el más inteligente de todos los que se han engañado a sí mismos? ¿Acabó por decirse esto, en la *sabiduría* de su valor para la muerte?... Sócrates *quería*

morir; – no Atenas, *él* fue quien se dio la copa de veneno, él forzó a Atenas a dársela... «Sócrates no es un médico, se dijo en voz baja a sí mismo: únicamente la muerte es aquí un médico... Sócrates mismo había estado únicamente enfermo durante largo tiempo[50]...»

La «razón» en la filosofía

1

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia[51] en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo[52]. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], – cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, – se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, – incluso refutaciones. Lo que es no *deviene;* lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. «Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? – «Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la

sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales,* nos engañan acerca del mundo *verdadero.* Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia *[Historie],* de la mentira, – la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es "pueblo". ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo[53] con una mímica de sepulturero! – ¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo,* esa lamentable *idée fixe* [idea fija] de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!...»

2

Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de *Heraclito*[54]. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y cambio, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heraclito fue injusto con los sentidos. Éstos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él, – no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la duración... La «razón» es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero Heraclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo «aparente» es el único: el «mundo verdadero» no es más que *un añadido mentiroso...*

3

–¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz[55], por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra. Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, – en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un engendro y todavía-no-ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; y tampoco como la cuestión de qué valor tiene en general ese convencionalismo de signos que es la lógica. –

4

La *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, *como* comienzo, lo que viene al final –¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!–, los «conceptos supremos», es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Una vez más esto es sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* provenir de lo inferior, no le es *lícito* provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo]. El hecho de proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos

son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto – ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que* ser *causa sui*[56]. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto «Dios»... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo]... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! – ¡Y lo ha pagado caro!...

5

– Contrapongamos a esto, por fin, el modo tan distinto como *nosotros* (– digo nosotros por cortesía...) vemos el problema del error y de la apariencia. En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, substancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, *necesitados* al error; aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros *de que* es ahí donde está el error. Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos de una gran constelación: aquí el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo; allí, a nuestro *lenguaje*. Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad[57]: de la *razón. Ese fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en gene-

ral; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo – así es como *crea* el concepto «cosa»... El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticiamente* en todas partes como causa; del concepto «yo» es del que se sigue, como derivado, el concepto «ser»... Al comienzo está ese error grande y funesto de que la voluntad es algo que *causa efectos,* – de que la voluntad es una *facultad*... Hoy sabemos que no es más que una palabra[58]... Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la consciencia de los filósofos, para su sorpresa, la *seguridad,* la *certeza* subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria, – la empiria entera, decían, está, en efecto, en contradicción con ellas. *¿De dónde proceden, pues?* – Y tanto en India como en Grecia se cometió el mismo error: «nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (– en lugar de en un mundo mucho más bajo: ¡lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos que haber sido divinos, *¡pues* poseemos la razón!». De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! – También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Democrito, cuando inventó su *átomo*... La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática[59]...

6

Se me estará agradecido si condenso un conocimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provoco la contradicción.

Primera tesis. Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, – otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

Segunda tesis. Los signos distintivos que han sido asignados al «ser verdadero» de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada,* – poniéndolo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el «mundo verdadero»: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral.*

Tercera tesis. Inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que en nosotros no domine un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de «otra» vida distinta de ésta, «mejor» que ésta.

Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente», ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano *alevoso),* es únicamente una sugestión de la *décadence,* – un síntoma de vida *descendente*... El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues «la apariencia» significa aquí la realidad *una vez más,* sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico *no* es un pesimista, – dice precisamente *sí* incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisiaco*[60]...

Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula[61]

Historia de un error

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, – él vive en ese mundo, *es ese mundo.*

(La forma más antigua de la Idea[62], relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, *soy* la verdad».)

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, – *se convierte en una mujer,* se hace cristiana...)

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, improbable, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense[63].)

4. El mundo verdadero – ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido.* Por

consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El «mundo verdadero» – una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, – una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una Idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA[64] [comienza Zaratustra].)

La moral como contranaturaleza

1

Todas las pasiones tienen una época en la que son meramente nefastas, en la que, con el peso de la estupidez, tiran de sus víctimas hacia abajo – y una época tardía mucho más posterior, en la que se desposan con el espíritu, en la que se «espiritualizan». En otro tiempo se hacía la guerra a la pasión misma, a causa de la estupidez existente en ella: la gente se conjuraba para aniquilarla, – todos los viejos monstruos de la moral coinciden unánimemente en que *il faut tuer les passions* [es preciso matar las pasiones]. La fórmula más famosa de esto se halla en el Nuevo Testamento, en aquel Sermón de la Montaña en el que, dicho sea de paso, las cosas no son consideradas en modo alguno *desde lo alto.* En él se dice, por ejemplo, aplicándolo prácticamente a la sexualidad, «si tu ojo te escandaliza, arráncalo»[65]: por fortuna ningún cristiano actúa de acuerdo con ese precepto. *Aniquilar* las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta es algo que hoy se nos aparece meramente como una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que *extraen* los dientes para que no sigan doliendo... Con cierta equidad concedamos, por

otra parte, que el concepto «*espiritualización* de la pasión» no podía ser concebido en modo alguno en el terreno del que brotó el cristianismo. La Iglesia primitiva luchó, en efecto, como es sabido, *contra* los «inteligentes» en favor de los «pobres de espíritu»[66]: ¿cómo aguardar de ella una guerra inteligente contra la pasión? – La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su «cura», es el *castradismo*. No pregunta jamás: «¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?» – en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (de la sensualidad, del orgullo, del ansia de dominio, del ansia de posesión, del ansia de venganza). – Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*...

2

Ese mismo medio, la castración, el exterminio, es elegido instintivamente, en la lucha con un apetito, por quienes son demasiado débiles, por quienes están demasiado degenerados para poder imponerse moderación en el apetito: por aquellas naturalezas que, para hablar en metáfora (y sin metáfora –), tienen necesidad de *la Trappe*[67] [la Trapa], de alguna declaración definitiva de enemistad, de un *abismo* entre ellos y una pasión. Los medios radicales les resultan indispensables tan sólo a los degenerados; la debilidad de la voluntad, o, dicho con más exactitud, la incapacidad de *no* reaccionar a un estímulo es sencillamente otra forma de degeneración. La enemistad radical, la enemistad a muerte contra la sensualidad, no deja de ser un síntoma que induce a reflexionar: estamos autorizados a hacer conjeturas sobre el estado general de quien comete tales excesos. – Esa hostilidad, ese odio llega a su cumbre, por lo demás, sólo cuando tales naturalezas no tienen ya firmeza bastante para la cura

radical, para renunciar a su «demonio». Échese una ojeada a la historia entera de los sacerdotes y filósofos, incluida la de los artistas: las cosas más venenosas contra los sentidos *no* han sido dichas por los impotentes, *tampoco* por los ascetas, sino por los ascetas imposibles, por aquellos que habrían tenido necesidad de ser ascetas...

3

La espiritualización de la sensualidad se llama *amor:* ella es un gran triunfo sobre el cristianismo. Otro triunfo es nuestra espiritualización de la *enemistad.* Consiste en comprender profundamente el valor que posee el tener enemigos: dicho con brevedad, en obrar y sacar conclusiones al revés de como la gente obraba y sacaba conclusiones en otro tiempo. La Iglesia ha querido siempre la aniquilación de sus enemigos: nosotros, nosotros los inmoralistas y anticristianos, vemos nuestra ventaja en que la Iglesia subsista... También en el ámbito político la enemistad se ha vuelto ahora más espiritual, – mucho más inteligente, mucho más reflexiva, mucho más *indulgente.* Casi todos los partidos se dan cuenta de que a su autoconservación le interesa que el partido opuesto no pierda fuerzas; lo mismo cabe decir de la gran política. Especialmente una creación nueva, por ejemplo el nuevo *Reich,* tiene más necesidad de enemigos que de amigos: sólo en la antítesis se siente necesario, sólo en la antítesis *llega a ser* necesario... No de otro modo nos comportamos nosotros con el «enemigo interior»: también aquí hemos espiritualizado la enemistad, también aquí hemos comprendido su *valor.* Sólo se es *fecundo* al precio de ser rico en antítesis, sólo se permanece *joven* a condición de que el alma no se relaje, no anhele la paz... Nada se nos ha vuelto más extraño que aquella aspiración de otro tiempo, la aspiración a la «paz del alma», la aspiración *cristiana;* nada nos causa menos envi-

dia que la vaca-moral y la grasosa felicidad de la buena conciencia. Se ha renunciado a la vida *grande* cuando se ha renunciado a la guerra... En muchos casos, desde luego, la «paz del alma» no es más que un malentendido, – *otra* cosa, que únicamente no sabe darse un nombre más honorable. Sin divagaciones ni prejuicios, he aquí unos cuantos casos. «Paz del alma» puede ser, por ejemplo, la plácida irradiación de una animalidad rica en el terreno moral (o religioso). O el comienzo de la fatiga, la primera sombra que arroja el atardecer, toda especie de atardecer. O un signo de que el aire está húmedo, de que se acercan vientos del sur. O el agradecimiento, sin saberlo, por una digestión feliz (llamado a veces «filantropía»). O el sosiego del convaleciente, para el que todas las cosas tienen un sabor nuevo y que está a la espera... O el estado que sigue a una intensa satisfacción de nuestra pasión dominante, el sentimiento de bienestar propio de una saciedad infrecuente. O la debilidad senil de nuestra voluntad, de nuestros apetitos, de nuestros vicios. O la pereza, persuadida por la vanidad a ataviarse con adornos morales. O la llegada de una certeza, incluso de una certeza terrible, tras una tensión y una tortura prolongadas, debidas a la incertidumbre. O la expresión de la madurez y la maestría en medio del hacer, crear, obrar, querer, la respiración tranquila, la *alcanzada* «libertad de la voluntad»... *Crepúsculo de los ídolos:* ¿quién sabe?, acaso también únicamente una especie de «paz del alma»...

4

– Voy a reducir a fórmula un principio. Todo naturalismo en la moral, es decir, toda moral *sana* está regida por un instinto de la vida, – un mandamiento cualquiera de la vida es cumplido con un cierto canon de «debes» y «no debes», un obstáculo y una enemistad cualesquiera en el camino de la

vida quedan con ello eliminados. La moral *contranatural,* es decir, casi toda moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada, se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de la vida, – es una *condena,* a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente, de esos instintos. Al decir «Dios ve el corazón»[68], la moral dice no a los apetitos más bajos y más altos de la vida y considera a Dios *enemigo de la vida*... El santo en el que Dios tiene su complacencia[69] es el castrado ideal... La vida acaba donde *comienza* el «reino de Dios»...

5

Suponiendo que se haya comprendido el carácter criminal de tal rebelión contra la vida, rebelión que se ha vuelto casi sacrosanta en la moral cristiana, con ello se ha comprendido también, por fortuna, otra cosa: el carácter inútil, ilusorio, absurdo, *mentiroso* de tal rebelión. Una condena de la vida por parte del viviente no deja de ser, en última instancia, más que el síntoma de una especie determinada de vida: la cuestión de si esa condena es justa o injusta no es suscitada en modo alguno con esto. Sería necesario estar situado fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bién como uno, como muchos, como todos los que la han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del *valor* de la vida[70] en cuanto tal: razones suficientes para comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros. Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores... De ahí se sigue que también aquella *contranaturaleza consistente en una moral* que concibe a Dios como concepto antitético y como condena de la vida es tan sólo un juicio de valor de la vida – ¿de *qué* vida?, ¿de *qué* especie de vida? – Pero ya he dado la respuesta: de la vida

descendente, debilitada, cansada, condenada. La moral tal como ha sido entendida hasta ahora –tal como ha sido formulada todavía últimamente por Schopenhauer, como «negación de la voluntad de vida»[71]– es el *instinto de décadence* mismo, que hace de sí un imperativo: esa moral dice: «*¡perece!*» – es el juicio de los condenados...

6

Consideremos todavía, por último, qué ingenuidad es decir: « ¡el hombre *debería* ser de este y de aquel modo! » La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia propia de un pródigo juego y mudanza de formas: ¿y cualquier pobre mozo de esquina de moralista dice a esto: «¡no!, el hombre debería ser *de otro modo*»?... Él sabe incluso *cómo* debería ser él, ese mentecato y mojigato[72], se pinta a sí mismo en la pared y dice *¡ecce homo!* [¡he ahí el hombre!]... Pero incluso cuando el moralista se dirige nada más que al individuo y le dice: «*¡tú* deberías ser de este y de aquel modo!», no deja de ponerse en ridículo. El individuo es, de arriba abajo, un fragmento de *fatum* [hado], una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decirle «modifícate» significa demandar que se modifiquen todas las cosas, incluso las pasadas... Y, realmente, ha habido moralistas consecuentes, ellos han querido al hombre de otro modo, es decir, virtuoso, lo han querido a su imagen, es decir, como un mojigato: ¡para ello *negaron* el mundo! ¡Una tontería nada pequeña! ¡Una especie nada modesta de inmodestia!... La moral, en la medida en que *condena*, en sí, *no* por atenciones, consideraciones, intenciones[73] propias de la vida, es un error específico con el que no debe tenerse compasión alguna, ¡una *idiosincrasia de degenerados*, que ha producido un daño indecible!... Nosotros que somos distintos, nosotros los inmoralistas, hemos abierto, por el contrario, nues-

tro corazón a toda especie de intelección, comprensión, *aprobación.* No nos resulta fácil negar, buscamos nuestro honor en ser *afirmadores.* Han ido abriéndosenos cada vez más los ojos para ver aquella economía que necesita y sabe aprovechar aun todo aquello que es rechazado por el santo desatino del sacerdote, por la razón *enferma* del sacerdote, para ver aquella economía que rige en la ley de la vida, la cual saca provecho incluso de la repugnante *species* del mojigato, del sacerdote, del virtuoso, – *¿qué* provecho? – Pero nosotros mismos, los inmoralistas, somos aquí la respuesta...

Los cuatro grandes errores

1

Error de la confusión de la causa con la consecuencia[74]. – No hay error más peligroso que *confundir la consecuencia con la causa:* yo lo llamo la auténtica corrupción de la razón. Sin embargo, ese error es uno de los hábitos más viejos y más jóvenes de la humanidad: entre nosotros está incluso santificado, lleva el nombre de «religión», de «moral». *Toda* tesis formulada por la religión y la moral lo contiene; los sacerdotes y los legisladores morales son los autores de esa corrupción de la razón. – Voy a aducir un ejemplo: todo el mundo conoce el libro del famoso Cornaro[75], en el que éste recomienda su escasa dieta como receta de una vida larga y feliz – también virtuosa. – Pocos libros han sido tan leídos, todavía hoy se lo imprime anualmente en Inglaterra en muchos millares de ejemplares. Yo no dudo de que es difícil que un libro (exceptuada, como es obvio, la Biblia) haya causado tanto daño, haya *acortado* tantas vidas como esta curiosa obra, tan bien intencionada. Razón de eso: la confusión de la consecuencia con la causa. Aquel probo italiano veía en su dieta

la causa de su larga vida: cuando en realidad la condición previa de una vida larga, la lentitud extraordinaria del metabolismo, el gasto exiguo, era la causa de su escasa dieta. Él no era libre de comer poco *o* mucho, su frugalidad *no* era una «voluntad libre»: se ponía enfermo cuando comía más. Pero a quien no sea una carpa no sólo le viene bien comer *normalmente,* sino que le es necesario. Un docto de *nuestros días,* con su rápido desgaste de fuerza nerviosa, se arruinaría con el *régime* [régimen] de Cornaro. *Crede experto* [cree al que lo ha experimentado]. –

2

La fórmula más general que subyace a toda religión y a toda moral dice: «Haz esto y aquello, no hagas esto y aquello – ¡así serás feliz! En otro caso...» Toda moral, toda religión *es* ese imperativo, – yo lo denomino el gran pecado original de la razón, la *sinrazón inmortal.* En mi boca esa fórmula se transforma en su contraria – *primer* ejemplo de mi «transvaloración de todos los valores»: un hombre bien constituido, un «feliz», *tiene que* realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otras, lleva a sus relaciones con los hombres y las cosas el orden que él representa fisiológicamente. Dicho en una fórmula: su virtud es *consecuencia* de su felicidad... Una vida larga, una descendencia numerosa *no* son la recompensa de la virtud, la virtud misma es, más bien, aquel retardamiento del metabolismo que, entre otras cosas, comporta también una vida larga, una descendencia numerosa, en suma, el *cornarismo.* – La Iglesia y la moral dicen: «una estirpe, un pueblo se arruinan a causa del vicio y del lujo». Mi razón *restablecida* dice: cuando un pueblo sucumbe, cuando degenera fisiológicamente, tal cosa *tiene como consecuencia* el vicio y el lujo (es decir, la necesidad de estímulos cada vez más fuertes y frecuentes, como los conoce toda naturaleza

agotada). Este joven se vuelve prematuramente pálido y mustio. Sus amigos dicen: de ello tiene la culpa esta y aquella enfermedad. Yo digo: el *hecho* de que se haya puesto enfermo, el *hecho* de que no haya resistido a la enfermedad fue ya consecuencia de una vida empobrecida, de un agotamiento hereditario. El lector de periódicos dice: con tal error ese partido se arruina. Mi política *superior* dice: un partido que comete tales errores está acabado – ya no posee su seguridad instintiva. Todo error, en todo sentido, es consecuencia de una degeneración de los instintos, de una disgregación de la voluntad: con esto queda casi definido *lo malo*[76] *(das Schlechte).* Todo *lo bueno* es instinto – y, por consiguiente, fácil, necesario, libre. El esfuerzo es una objeción, el *dios* es típicamente distinto del héroe (en mi lenguaje: los pies *ligeros,* primer atributo de la divinidad)[77].

3

Error de una causalidad falsa. – En todo tiempo se ha creído saber qué es una causa: mas ¿de dónde sacábamos nosotros nuestro saber, o, más exactamente, nuestra creencia de tener ese saber? Del ámbito de los famosos «hechos internos», ninguno de los cuales ha demostrado hasta ahora ser un hecho. Creíamos que en el acto de la voluntad nosotros mismos éramos causas; opinábamos que al menos aquí *sorprendíamos en el acto* a la causalidad. De igual modo, tampoco se ponía en duda que todos los *antecedentia* [antecedentes] de una acción, sus causas, había que buscarlos en la consciencia y que en ella los hallaríamos de nuevo si los buscábamos – como «motivos»: de lo contrario, en efecto, no habríamos sido libres *para* realizar la acción, responsables *de* ella. Finalmente, ¿quién habría discutido que un pensamiento es causado?, ¿que el yo causa el pensamiento?... De estos tres «hechos internos», con los que la causalidad parecía quedar

garantizada, el primero y más convincente es el de la *voluntad como causa;* la concepción de una consciencia («espíritu») como causa y, más tarde, también la del yo (el «sujeto») como causa nacieron simplemente después de que la voluntad hubiera establecido ya la causalidad como dada, como una *empiria*... Entretanto hemos pensado mejor las cosas. Hoy no creemos ya una sola palabra de todo aquello. El «mundo interno» está lleno de fantasmas y de fuegos fatuos: la voluntad es uno de ellos. La voluntad no mueve ya nada, por consiguiente tampoco aclara ya nada – simplemente acompaña a los procesos, también puede faltar. El llamado «motivo»: otro error. Simplemente un fenómeno superficial de la consciencia, un accesorio del acto, que más bien encubre que representa los *antecedentia* de éste. ¡Y nada digamos del yo! Se ha convertido en una fábula, en una ficción, en un juego de palabras: ¡ha dejado totalmente de pensar, de sentir y de querer! ... ¿Qué se sigue de ahí? ¡No existen en modo alguno causas espirituales! ¡Toda la presunta empiria de ellas se ha ido al diablo! *¡Esto* es lo que se sigue de ahí! – y nosotros habíamos abusado gentilmente de aquella «empiria», habíamos *creado,* basándonos en ella, el mundo como un mundo de causas, como un mundo de voluntad, como un mundo de espíritus. La psicología más antigua y más prolongada actuaba aquí, no ha hecho ninguna otra cosa: todo acontecimiento era para ella un acto, todo acto, consecuencia de una voluntad, el mundo se convirtió para ella en una pluralidad de agentes, a todo acontecimiento se le imputó un agente (un «sujeto»). El hombre ha proyectado fuera de sí sus tres «hechos internos», aquello en lo que él más firmemente creía, la voluntad, el espíritu, el yo, – el concepto de ser lo extrajo del concepto de yo, puso las «cosas» como existentes guiándose por su propia imagen, por su concepto del yo como causa. ¿Cómo puede extrañar que luego volviese a encontrar siempre en las cosas tan sólo *aquello que él había escondido dentro de ellas?* – La cosa misma, dicho una vez más, el concepto

de cosa, mero reflejo de la creencia en el yo como causa... E incluso el átomo de ustedes, señores mecanicistas y físicos, ¡cuánto error, cuánta psicología rudimentaria perduran todavía en su átomo! – ¡Para no decir nada de la «cosa en sí», del *horrendum pudendum* [cosa horrorosa y vergonzosa] de los metafísicos! ¡El error del espíritu como causa, confundido con la realidad! ¡Y convertido en medida de la realidad! ¡Y denominado *Dios!* —

4

Error de las causas imaginarias. – Para partir del sueño: a una sensación determinada, surgida, por ejemplo, a consecuencia de un lejano disparo de cañón, se le imputa restrospectivamente una causa (a menudo, toda una pequeña novela, en la que precisamente el que sueña es el personaje principal). La sensación, entretanto, perdura, en una especie de resonancia: aguarda, por así decirlo, hasta que el instinto causal[78] le permite pasar a primer plano, – ahora ya no como un azar, sino como un «sentido». El disparo de cañón se presenta de una forma *causal,* en una inversión aparente del tiempo. Lo posterior, la motivación, es vivido antes, a menudo con cien detalles que transcurren como de manera fulminante, el disparo *viene después...* ¿Qué ha ocurrido? Las representaciones que *fueron engendradas* por una situación determinada son concebidas erróneamente como causa de ella[79]. – De hecho cuando estamos despiertos actuamos también así. La mayoría de nuestros sentimientos generales –toda especie de obstáculo, presión, tensión, explosión en el juego y contrajuego de los órganos, como en especial el estado del *nervus sympaticus*[80]– excitan nuestro instinto causal: queremos tener una *razón* de encontrarnos *de este y de aquel modo,* – de encontrarnos bien o encontrarnos mal. Jamás nos basta con establecer el hecho *de que* nos

encontramos de este y de aquel modo: no admitimos ese hecho –no cobramos *consciencia* de él– *hasta que* hemos dado una especie de motivación. – El recuerdo, que en tal caso entra en actividad sin saberlo nosotros, evoca estados anteriores de igual especie, así como las interpretaciones causales fusionadas con ellos, – *no* la causalidad de esos estados. Desde luego la creencia de que las representaciones, los procesos conscientes concomitantes, han sido las causas, es evocada también por el recuerdo. Surge así una *habituación* a una interpretación causal determinada, la cual obstaculiza en verdad una *investigación* de la causa e incluso la excluye.

5

Aclaración psicológica de esto. – El reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder. Con lo desconocido vienen dados el peligro, la inquietud, la preocupación, – el primer instinto acude a *eliminar* esos estados penosos. Primer axioma: una aclaración cualquiera es mejor que ninguna. Como en el fondo se trata tan sólo de un querer-desembarazarse de representaciones opresivas, no se es precisamente riguroso con los medios de conseguirlo: la primera representación con la que se aclara que lo desconocido es conocido hace tanto bien que se la «tiene por verdadera». Prueba del *placer* («de la fuerza») como criterio de verdad[81]. – Así, pues, el instinto causal está condicionado y es excitado por el sentimiento de miedo. El «¿por qué?» debe dar, si es posible, no tanto la causa por ella misma cuanto, más bien, una *especie de causa* – una causa tranquilizadora, liberadora, aliviadora. El que quede establecido como causa algo ya *conocido,* vivido, inscrito en el recuerdo, es la primera consecuencia de esa necesidad. Lo nuevo, lo no vivido, lo extraño, queda excluido como causa. – Se busca, por lo tanto, como

causa no sólo una especie de aclaraciones, sino una *especie escogida y privilegiada* de aclaraciones, aquellas con las que de manera más rápida, más frecuente, queda eliminado el sentimiento de lo extraño, nuevo, no vivido, – las aclaraciones *más habituales.* – Consecuencia: una especie de posición de causas prepondera cada vez más, se concentra en un sistema y sobresale por fin como *dominante,* es decir, sencillamente excluyente de *otras* causas y aclaraciones. – El banquero piensa enseguida en el «negocio», el cristiano, en el «pecado», la muchacha, en su amor.

6

El ámbito entero de la moral y la religión cae bajo este concepto de las causas imaginarias. – «Aclaración» de los sentimientos generales *desagradables.* Están condicionados por seres que nos son hostiles (espíritus malvados: el caso más famoso – el malentendido de las histéricas como brujas)[82]. Están condicionados por acciones que no pueden ser dadas por buenas (el sentimiento del «pecado», de la «pecaminosidad», imputado a un malestar fisiológico – la gente encuentra siempre razones de estar descontenta de sí misma). Están condicionados como castigos, como expiación de algo que no deberíamos haber hecho, que no deberíamos haber *sido* (generalizado de forma impudente por Schopenhauer en una tesis en la que la moral aparece como lo que es, como una auténtica envenenadora y calumniadora de la vida: «todo gran dolor, sea corporal, sea espiritual, enuncia lo que merecemos; pues no podría sobrevenirnos si no lo mereciésemos». *El mundo como voluntad y representación,* 2, 666)[83]. Están condicionados como consecuencias de acciones irreflexivas, que han salido mal (– los afectos, los sentidos, puestos como causa, como «culpables»; malestares fisiológicos interpretados, con ayuda de *otros* malestares, como «me-

recidos»). – «Aclaración» de los sentimientos generales *agradables*. Están condicionados por la confianza en Dios. Están condicionados por la consciencia de acciones buenas (la denominada «buena conciencia», un estado fisiológico que a veces es tan semejante a una digestión feliz que se confunde con ella). Están condicionados por el resultado feliz de empresas (– falacia ingenua: el resultado feliz de una empresa no le produce en modo alguno sentimientos generales agradables a un hipocondríaco o a un Pascal). Están condicionados por la fe, la caridad, la esperanza – las virtudes cristianas[84]. – En verdad, todas estas presuntas aclaraciones son estados *derivados* y, por así decirlo, traducciones de sentimientos de placer o de displacer a un dialecto falso: se está en estado de esperar *porque* el sentimiento fisiológico básico vuelve a ser fuerte y rico; se confía en Dios *porque* el sentimiento de plenitud y de fuerza le proporciona a uno calma. – La moral y la religión caen en su integridad bajo la *psicología del error:* en cada caso particular son confundidos la causa y el efecto; o la verdad es confundida con el efecto de lo *creído* como verdadero; o un estado de consciencia es confundido con la causalidad de ese estado.

7

Error de la voluntad libre[85]. – Hoy ya no tenemos compasión alguna con el concepto de «voluntad libre»: sabemos demasiado bien lo que es – la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer «responsable» a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a *hacerla dependiente de ellos*... Voy a exponer aquí tan sólo la psicología de toda atribución de responsabilidad. – En todo lugar en que se anda a la busca de responsabilidad suele ser el instinto del *querer-castigar-y-juzgar* el que anda en su busca. Se ha despojado de su inocencia al devenir[86] cuando este o

aquel otro modo de ser es atribuido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de *querer-encontrar-culpables.* Toda la vieja psicología, la psicología de la voluntad, tiene su presupuesto en el hecho de que sus autores, los sacerdotes colocados en la cúspide de las viejas comunidades, querían otorgarse el *derecho* de imponer castigos: – querían otorgarle a Dios ese derecho... A los seres humanos se los imaginó «libres» para que pudieran ser juzgados, castigados, – para que pudieran ser *culpables:* por consiguiente, se *tuvo que* pensar que toda acción era querida y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia (– con lo cual el *más radical* fraude *in psychologicis* [en cuestiones psicológicas] quedó convertido en principio de la psicología misma...). Hoy que hemos ingresado en el movimiento *opuesto* a aquél, hoy que sobre todo nosotros los inmoralistas intentamos con todas nuestras fuerzas expulsar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no hay a nuestros ojos adversarios más radicales que los teólogos, los cuales, con el concepto de «orden moral del mundo»[87], continúan infectando la inocencia del devenir por medio del «castigo» y la «culpa». El cristianismo es una metafísica del verdugo...

8

¿Cuál puede ser *nuestra* única doctrina? – Que al ser humano nadie le *da* sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo* (– el sinsentido de esta noción que aquí acabamos de rechazar ha sido enseñado como «libertad inteligible»[88] por Kant, acaso ya también por Platón). *Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de

este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él no se hace el ensayo de alcanzar un «ideal de hombre» o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad», – es absurdo querer *echar a rodar* su ser hacia una finalidad cualquiera. *Nosotros* hemos inventado el concepto «finalidad»: en la realidad *falta* la finalidad... Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo, – no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!* – Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una *causa prima,* que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como «espíritu», *sólo esto es la gran liberación,* – sólo con esto queda restablecida otra vez la *inocencia* del devenir... El concepto «Dios» ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia[89]... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo *así* redimimos al mundo. –

Los «mejoradores» de la humanidad

1

Es conocida mi exigencia al filósofo de que se sitúe *más allá* del bien y del mal[90], – de que tenga debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia se deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: *la de que no existen hechos morales*. El juicio moral tiene en común con el juicio religioso esto, el creer en realidades que no lo son. La moral es únicamente una interpretación *(Ausdeutung)* de ciertos fenómenos, dicho de manera más precisa, una interpretación *equivocada (Missdeutung)*. El juicio moral, lo mismo que el juicio religioso, corresponde a un nivel de ignorancia en el que todavía falta el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario: de tal manera que, en ese nivel, la palabra «verdad» designa simplemente cosas que hoy nosotros llamamos «imaginaciones». El juicio moral, en consecuencia, no ha de ser tomado nunca a la letra: como tal, siempre contiene únicamente un sinsentido. Pero en cuanto *semiótica* no deja de ser inestimable: revela, al menos para el entendido, las realidades más valiosas de culturas e interioridades que no *sabían* lo bastante para «entenderse» a sí mismas. La

moral es meramente un hablar por signos, meramente una sintomatología[91]: hay que saber ya *de qué* se trata para sacar provecho de ella.

2

Un primer ejemplo, y completamente provisional. En todo tiempo se ha querido «mejorar» a los hombres: a esto sobre todo es a lo que se ha dado el nombre de moral. Pero bajo la misma palabra se esconden las tendencias más diferentes. Tanto la *doma* de la bestia hombre como la *cría*[92] de una determinada especie de hombre han sido llamadas «mejoramiento»: sólo estos *termini* zoológicos expresan realidades, – realidades, ciertamente, de las que el «mejorador» típico, el sacerdote, nada sabe – nada *quiere* saber... Llamar a la doma de un animal su «mejoramiento» es algo que a nuestros oídos les suena casi como una broma. Quien sabe lo que ocurre en las casas de fieras pone en duda que en ellas la bestia sea «mejorada». Es debilitada, es hecha menos dañina, es convertida, mediante el afecto depresivo del miedo, mediante el dolor, mediante las heridas, mediante el hambre, en una bestia *enfermiza*. – Lo mismo ocurre con el hombre domado que el sacerdote ha «mejorado». En la Alta Edad Media, cuando de hecho la Iglesia era ante todo una casa de fieras, se daba caza en todas partes a los más bellos ejemplares de la «bestia rubia»[93], – se «mejoró», por ejemplo, a los aristocráticos germanos. Pero ¿qué aspecto ofrecía luego ese germano «mejorado», llevado engañosamente al monasterio? El de una caricatura de hombre, el de un engendro: había sido convertido en un «pecador», estaba metido en la jaula, había sido encerrado entre conceptos todos ellos terribles... Allí yacía ahora, enfermo, mustio, aborreciéndose a sí mismo; lleno de odio contra los impulsos que incitan a vivir, lleno de sospechas contra todo lo que continuaba siendo fuerte y fe-

liz. En suma, un «cristiano»... Dicho fisiológicamente: en la lucha con la bestia el ponerla enferma *puede* ser el único medio de debilitarla. Esto lo entendió la Iglesia: *echó a perder* al hombre, lo debilitó, – pero pretendió haberlo «mejorado»...

3

Tomemos el otro caso de la llamada moral, el caso de la *cría* de una determinada raza y especie. El ejemplo más grandioso de esto nos lo ofrece la moral india, sancionada como religión en la «Ley de Manú»[94]. La tarea aquí planteada consiste en criar a la vez nada menos que cuatro razas: una sacerdotal, otra guerrera, una de comerciantes y agricultores, y finalmente una raza de sirvientes, los sudras. Es evidente que aquí no nos encontramos ya entre domadores de animales: una especie cien veces más suave y racional de hombres es el presupuesto para concebir siquiera el plan de tal cría. Viniendo del aire cristiano, que es un aire de enfermos y de cárcel, uno respira aliviado al entrar en este mundo más sano, más elevado, *más amplio.* ¡Qué miserable es el «Nuevo Testamento» comparado con Manú, qué mal huele! – Pero también esta organización tenía necesidad de ser *terrible,* – esta vez no en lucha con la bestia, sino con *su* concepto antitético, con el hombre-no-de-cría, el hombre-mestizo, el chandala. Y, de nuevo, para hacerlo inocuo, para hacerlo débil, esa organización no tenía ningún otro medio que ponerlo *enfermo,* – era la lucha con el «gran número». Acaso nada contradiga más a nuestro sentimiento que *estas* medidas preventivas de la moral india. El tercer edicto, por ejemplo (Avadana-Sastra I), el de «las legumbres impuras», prescribe que el único alimento permitido a los chandalas sean los ajos y las cebollas, en atención a que la Escritura sagrada prohíbe darles grano o frutos que tengan granos, darles *agua* o fuego. Ese mismo edicto establece que el agua que

necesiten no la tomen ni de los ríos ni de las fuentes ni de los estanques, sino únicamente de los accesos a los charcos y de los agujeros hechos por las pisadas de los animales. Asimismo se les prohíbe lavar sus ropas y *lavarse a sí mismos,* puesto que el agua que graciosamente se les concede sólo es lícito utilizarla para aplacar la sed. Finalmente, se prohíbe a las mujeres sudras asistir en el parto a las mujeres chandalas, y asimismo se prohíbe a estas últimas *asistirse entre sí en ese caso...* – El éxito de tal policía sanitaria no tardó en llegar: epidemias mortíferas, enfermedades sexuales horribles, y, a consecuencia de ello, de nuevo, «la ley del cuchillo», que prescribe la castración para los niños, la amputación de los labios menores de la vulva para las niñas. – Manú mismo dice: «los chandalas son fruto de adulterio, incesto y crimen (– ésta es la consecuencia *necesaria* del concepto de cría). Como vestidos tendrán sólo los andrajos de los cadáveres, como vajilla, cacharros rotos, como adorno, hierro viejo, como culto, sólo los espíritus malignos; vagarán sin descanso de un lado para otro. Les está prohibido escribir de izquierda a derecha y servirse de la mano derecha para escribir: el empleo de la mano derecha y de la escritura de izquierda a derecha está reservado a los *virtuosos,* a la gente de *raza*». –

4

Estas disposiciones son bastante instructivas: en ellas tenemos, por un lado, la humanidad *aria,* totalmente pura, totalmente originaria, – aprendemos que el concepto «sangre pura» es la antítesis de un concepto banal. Por otra parte, se hace claro *cuál* es el pueblo en el que el odio, el odio de los chandalas contra esa «humanidad», se ha perpetuado, dónde se ha convertido en religión, dónde se ha convertido en *genio...* Desde este punto de vista los Evangelios son un do-

cumento de primer rango; y más lo es el libro de Henoch. – El cristianismo, brotado de la raíz judía y sólo comprensible como planta propia de ese terreno, representa el *movimiento opuesto* a toda moral de la cría, de la raza, del privilegio: – es la religión *antiaria par excellence:* el cristianismo, transvaloración de todos los valores arios, victoria de los valores chandalas, el evangelio predicado a los pobres, a los inferiores, rebelión completa de todos los pisoteados, miserables, malogrados, fracasados, contra la «raza», – venganza inmortal de los chandalas como *religión del amor...*

5

La moral de la *cría* y la moral de la *doma* son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse: nos es lícito sentar como tesis suprema que, para *hacer* moral, es preciso tener la voluntad incondicional de lo contrario. Este es el gran problema, el *inquietante* problema detrás del cual yo he andado durante más largo tiempo: la psicología de los mejoradores de la humanidad. Un hecho pequeño y, en el fondo, modesto, el de la llamada *pia fraus*[95] [mentira piadosa], me proporcionó el primer acceso a este problema: la *pia fraus,* patrimonio hereditario de todos los filósofos y sacerdotes que han «mejorado» la humanidad. Ni Manú, ni Platón, ni Confucio, ni los maestros judíos y cristianos han dudado jamás de su *derecho* a la mentira[96]. No han dudado de *otros derechos completamente distintos...* Expresándolo en una fórmula, sería lícito decir: *todos* los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente *inmorales.* –

Lo que los alemanes están perdiendo

1

Entre alemanes no basta hoy con tener espíritu: hay además que tomarse, que *arrogarse* espíritu[97]...

Acaso yo conozca a los alemanes, acaso precisamente a mí me sea lícito decirles unas cuantas verdades. La nueva Alemania representa una gran cantidad de capacidades heredadas y adquiridas, de modo que durante algún tiempo le es lícito incluso gastar con prodigalidad el tesoro de fuerza acumulado. *No* es una cultura *elevada* la que con esa Alemania ha alcanzado el dominio, y aun menos un gusto delicado, una aristocrática «belleza» de los instintos; pero sí virtudes *más viriles* que las que ningún otro país de Europa puede exhibir. Mucho buen humor y mucho respeto de sí, mucha seguridad en el trato, en la reciprocidad de los deberes, mucha laboriosidad, mucha constancia – y una moderación hereditaria, que más que del freno necesita del acicate. Añado que en Alemania todavía se obedece sin que el obedecer humille... Y nadie desprecia a su adversario...

Como se ve, es mi deseo ser justo con los alemanes: no quisiera volverme infiel a mí mismo en esto, – tengo, pues,

que hacerles también mi objeción. Se paga caro el llegar al poder: el poder *vuelve estúpidos* a los hombres... Los alemanes – en otro tiempo se los llamó el pueblo de los pensadores[98]: ¿continúan pensando hoy? – Los alemanes se aburren ahora con el espíritu, los alemanes desconfían ahora del espíritu, la política devora toda seriedad para las cosas verdaderamente espirituales – «Alemania, Alemania por encima de todo»[99], yo temo que esto haya sido el final de la filosofía alemana... «¿Hay filósofos alemanes?, ¿hay poetas alemanes?, ¿hay *buenos* libros alemanes?», me preguntan en el extranjero. Yo me sonrojo, pero con la valentía que me es propia incluso en casos desesperados respondo: «¡Sí, *Bismarck!*» – ¿Confesaría yo siquiera qué libros lee hoy la gente?... ¡Maldito instinto de la mediocridad! –

2

– Lo que el espíritu alemán *podría* ser, ¡quién no ha tenido ya sus pensamientos melancólicos sobre ello! Pero este pueblo se ha vuelto estúpido voluntariamente, casi desde hace un milenio: en ningún otro sitio se ha abusado más viciosamente de los dos grandes narcóticos europeos, el alcohol y el cristianismo[100]. Últimamente se ha añadido incluso un tercero, que por sí solo basta para acabar con toda sutil y audaz movilidad del espíritu, la música, nuestra congestionada y congestionante música alemana. – ¡Cuánta enfadosa pesadez, torpeza, humedad, bata de dormir, cuánta *cerveza* hay en la inteligencia alemana![101] ¿Cómo es realmente posible que hombres jóvenes que consagran su existencia a las metas más espirituales no sientan dentro de sí el primer instinto de la espiritualidad, *el instinto de autoconservación del espíritu* – y beban cerveza?... Tal vez el alcoholismo de la juventud docta no sea todavía un signo de interrogación en lo que respecta a ese su ser docta –aun careciendo de espíritu se

puede ser un gran docto–, pero en todos los demás aspectos continúa siendo un problema. – ¡Dónde no se la encontraría, esa blanda degeneración que la cerveza produce en el espíritu! Una vez, en un caso que casi se ha hecho famoso, yo puse el dedo sobre una de esas degeneraciones – la degeneración de nuestro primer librepensador alemán, el *inteligente* David Strauss, convertido en autor de un evangelio de cervecería y de una «nueva fe»... No en vano había puesto él en verso su promesa solemne a la «encantadora morena» – fidelidad hasta la muerte[102]...

3

– Acerca del espíritu alemán he dicho esto: que está volviéndose más tosco, que está volviéndose superficial. ¿Basta con esto? – En el fondo lo que a mí me aterra es algo completamente distinto: cómo va hacia abajo cada vez más la seriedad alemana, la profundidad alemana, la *pasión* alemana en las cosas espirituales. Se ha modificado el *pathos,* no meramente la intelectualidad. – De vez en cuando tengo contactos con Universidades alemanas: ¡qué atmósfera la que reina entre sus doctos, qué espiritualidad yerma, qué espiritualidad contentadiza y entibiada! Sería un malentendido profundo que aquí quisiera replicárseme con la ciencia alemana – y además una prueba de que no se ha leído ni una palabra de mí. Desde hace diecisiete años[103] no me he cansado de poner de relieve el influjo *desespiritualizador* de nuestro cultivo actual de la ciencia. El duro hilotismo[104] a que la extensión enorme de las ciencias condena hoy a todo individuo es una razón capital de que naturalezas con unos intereses más completos, más ricos, *más profundos,* no encuentren ya ni una educación ni *unos educadores* adecuados a ellas. De ninguna otra cosa adolece *más* nuestra cultura que de la profusión de presuntuosos mozos de esquina y humanidades

fragmentarias; nuestras Universidades son, contra su voluntad, los auténticos invernaderos para esta especie de atrofia de los instintos del espíritu. Y Europa entera tiene ya una noción de esto – la gran política no engaña a nadie... Alemania es considerada cada vez más como el *país plano* de Europa[105]. – Todavía *ando buscando* un alemán con quien yo pueda ser serio a mi manera, – ¡cuánto más uno con el que pueda permitirme ser jovial! *Crepúsculo de los ídolos:* ¡ay, quién comprenderá hoy *de qué seriedad* se resarce aquí un eremita! – La jovialidad es en nosotros lo más incomprensible...

4

Hágase un cálculo aproximado: no sólo resulta evidente que la cultura alemana está decayendo, sino que tampoco falta una razón suficiente de ello. Nadie puede, en definitiva, gastar más de lo que tiene – esto rige para los individuos, esto rige para los pueblos. Si uno se dedica al poder, a la gran política, a la economía, al comercio mundial, al parlamentarismo, a los intereses militares, – si uno disipa por *ese* lado la cantidad de entendimiento, seriedad, voluntad, autosuperación que él es, entonces esas cosas faltan por el otro lado. La cultura y el Estado –no nos engañemos sobre esto– son antagonistas: el «Estado de cultura»[106] no pasa de ser una idea moderna. Lo uno vive de lo otro, lo uno prospera a costa de lo otro. Todas las épocas grandes de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico, incluso *antipolítico*[107]. – A Goethe el corazón se le alegró frente al fenómeno Napoleón, – frente a las «guerras de liberación»[108] se le *entristeció*... En el instante mismo en que Alemania surge en el horizonte como gran potencia, Francia adquiere una nueva importancia como *potencia cultural.* Ya hoy se ha

trasladado a París mucha nueva seriedad, mucha nueva *pasión* del espíritu; la cuestión del pesimismo, por ejemplo, la cuestión Wagner, casi todas las cuestiones psicológicas y artísticas son examinadas allí de una manera incomparablemente más sutil y radical que en Alemania, – los alemanes son incluso *incapaces* de esa especie de seriedad. – En la historia de la cultura europea la aparición del «*Reich*» en el horizonte significa ante todo una cosa: un *desplazamiento del centro de gravedad.* En todas partes se sabe ya esto: en lo principal –y la cultura continúa siendo lo principal– a los alemanes no se los tiene ya en cuenta. La gente pregunta: ¿podéis mostrar aunque sólo sea *un* espíritu que *cuente* para Europa?, ¿como contaban vuestro Goethe, vuestro Hegel, vuestro Heinrich Heine, vuestro Schopenhauer? – El que ya no haya ni un solo filósofo alemán es algo que no cesa de provocar asombro. –

5

Al sistema entero de educación superior en Alemania se le ha ido de las manos lo principal: tanto la *finalidad* como los *medios* de lograrla. Se ha olvidado que la educación, la *formación* misma –y *no* el *Reich*– es la finalidad, que para lograr esa finalidad son precisos *educadores* – y *no* profesores de Instituto y doctos de Universidad... Hay necesidad de educadores que *estén educados ellos mismos,* de espíritus superiores, aristocráticos, probados en cada instante, probados por la palabra y el silencio, culturas que se hayan vuelto maduras, *dulces,* – *no* los doctos zopencos que los Institutos y la Universidad ofrecen hoy a la juventud como «nodrizas superiores». *Faltan,* descontadas las excepciones de las excepciones, los educadores, *primera* condición previa de la educación: *de ahí* la decadencia de la cultura alemana. – Una de esas rarísimas excepciones es mi venerado amigo Jakob

Burckhardt de Basilea[109]: a él en primer lugar debe Basilea su primacía humanística. – Lo que las «escuelas superiores» de Alemania logran de hecho es un adiestramiento brutal para hacer utilizable, *aprovechable* para el servicio del Estado, con la menor pérdida posible de tiempo, un gran número de jóvenes. «Educación superior» y *gran número* – son cosas que de antemano se contradicen. Toda educación superior pertenece sólo a la excepción: hay que ser privilegiado para tener derecho a un privilegio tan alto. Ninguna de las cosas grandes, ninguna de las cosas bellas, puede ser jamás bien común: *pulchrum est paucorum hominum*[110] [lo bello es cosa de pocos hombres]. – ¿Qué es lo que *condiciona* la decadencia de la cultura alemana? El hecho de que la «educación superior» no sea ya un *privilegio* – el democratismo de la «cultura general», la cual se ha vuelto *común*[111]... Sin olvidar que los privilegios militares imponen formalmente una *concurrencia excesiva* a las escuelas superiores, es decir, su ruina. – Nadie es ya libre, en la Alemania de ahora, de dar a sus hijos una educación aristocrática: nuestras escuelas «superiores», todas ellas, están organizadas para la mediocridad más ambigua, en sus maestros, en sus planes de enseñanza, en las metas de su enseñanza. Y en todas partes reina una prisa indecorosa, como si se llegase tarde a algo si el joven de veintitrés años no ha «acabado» ya, no conoce todavía la respuesta a la «pregunta principal»: *¿qué* profesión? – Una especie superior de hombre, permítaseme decirlo, no ama las «profesiones», precisamente porque se sabe con una vocación[112]... Tiene tiempo, no piensa en absoluto en haber «acabado», – a los treinta años se es, en el sentido de una cultura elevada, un principiante, un niño. – Nuestros Institutos repletos, nuestros profesores de Instituto sobrecargados, convertidos en unos estúpidos, son un escándalo: para tomar la defensa de esas situaciones, como acaban de hacerlo los catedráticos de Heidelberg, acaso se tengan *causas*, – pero no hay razones.

6

– Para no apartarme de mi manera de ser, que *dice sí* y que sólo de manera indirecta, sólo contra su voluntad tiene que ver con la contradicción y la crítica, voy a señalar enseguida las tres tareas en razón de las cuales se tiene necesidad de educadores. Se ha de aprender a *ver,* se ha de aprender a *pensar,* se ha de aprender a *hablar* y *escribir:* la meta en estas tres cosas es una cultura aristocrática. – Aprender a *ver* – habituar el ojo a la calma, a la paciencia, a dejar-que-las-cosas-se-nos-acerquen; aprender a aplazar el juicio, a rodear y a abarcar el caso particular desde todos los lados. Ésta es la *primera* enseñanza preliminar para la espiritualidad: *no* reaccionar enseguida a un estímulo, sino controlar los instintos que ponen obstáculos, que aíslan. Aprender a *ver,* tal como yo entiendo esto, es ya casi lo que el modo afilosófico de hablar denomina voluntad fuerte: lo esencial en esto es, precisamente, el poder *no* «querer», el *poder* diferir la decisión. Toda no-espiritualidad, toda vulgaridad descansa en la incapacidad de oponer resistencia a un estímulo – se *tiene que* reaccionar, se sigue todo impulso. En muchos casos ese *tener que* es ya enfermedad, decadencia, síntoma de agotamiento, – casi todo lo que la tosquedad afilosófica designa con el nombre de «vicio» es meramente esa incapacidad fisiológica de *no* reaccionar. – Una aplicación práctica del haber-aprendido-a-ver: en cuanto *discente* en general, se habrá llegado a ser lento, desconfiado, reacio. A lo extraño, a lo *nuevo* de toda especie se lo dejará acercarse con una calma hostil[113], – se retraerá de ello la mano. El tener abiertas todas las puertas, el servil tenderse-boca-abajo ante todo hecho pequeño, el estar siempre dispuesto a meterse, a *lanzarse* de un salto dentro de otros hombres y otras cosas, en suma, la famosa «objetividad» moderna, es mal gusto, es algo *no-aristocrático par excellence.* –

7

Aprender a *pensar:* en nuestras escuelas no se tiene ya la menor noción de esto. Incluso en las Universidades, incluso entre los auténticos doctos de la filosofía comienza a caer en desuso la lógica como teoría, como práctica, *como oficio.* Léanse libros alemanes: ni el más lejano recuerdo ya de que para pensar se requiere una técnica, un plan de enseñanza, una voluntad de maestría, – que el pensar ha de ser aprendido como ha de ser aprendido el bailar, *como* una especie de baile... ¡Quién conoce ya por experiencia, entre alemanes, ese sutil estremecimiento que los pies ligeros en lo espiritual[114] transfunden a todos los músculos! – La tiesa torpeza del gesto espiritual, la mano *tosca* al agarrar – esto es alemán hasta tal grado que en el extranjero se lo confunde con el ser alemán en cuanto tal. El alemán no tiene *dedos* para percibir las *nuances* [matices]... El mero hecho de que los alemanes hayan soportado a sus filósofos, sobre todo a aquel lisiado conceptual, el más deforme que ha existido, el *gran* Kant, proporciona una noción no escasa de la gracia alemana. – No puede descontarse, en efecto, de la *educación aristocrática* el *bailar* en todas sus formas, el saber bailar con los pies, con los conceptos, con las palabras; ¿he de decir todavía que también hay que saber bailar con la *pluma,* – que hay que aprender a *escribir?* – Pero en este punto me convertiría en un completo enigma para los lectores alemanes...

Incursiones de un intempestivo[115]

1

Mis imposibles[116]. – *Séneca:* o el *torero*[117] de la virtud. – *Rousseau:* o el retorno a la naturaleza *in impuris naturalibus* [en un estado natural impuro]. – *Schiller:* o el trompetero moral de Säckingen[118]. – *Dante:* o la hiena que *hace poesía* en los sepulcros. – *Kant:* o el *cant*[119] [la gazmoñería] como carácter inteligible. – *Víctor Hugo:* o el faro junto al mar del sinsentido. – *Liszt:* o la escuela de la facilidad para correr – detrás de las mujeres[120]. – *George Sand:* o la *lactea ubertas* [abundancia de leche], dicho con claridad: la vaca lechera con un «estilo bello». – *Michelet:* o el entusiasmo que se quita la bata... – *Carlyle:* o el pesimismo como almuerzo mal digerido. – *John Stuart Mill:* o la claridad ofensiva. – *Les frères de Goncourt:* o los dos Áyax en lucha con Homero. Música de Offenbach. – *Zola:* o «la alegría de heder». –

2

Renan[121]. – Teología, o la corrupción de la razón por el «pecado original» (el cristianismo). Testimonio, Renan, el cual, tan pronto como aventura alguna vez un sí o un no de índole

un poco general, yerra el blanco con una regularidad penosa. Él quisiera asociar, por ejemplo, en una sola cosa *la science* y *la noblesse:* pero la *science* es cosa de la democracia, eso es algo que se palpa. Él desea representar, con una ambición nada pequeña, un aristocratismo del espíritu: pero a la vez se postra de rodillas, y no sólo de rodillas, ante la doctrina contraria a aquél, ante el *évangile des humbles*[122] [evangelio de los humildes]... ¡De qué sirven todo el librepensamiento, toda la modernidad, toda la burla y toda la flexibilidad de un torcecuello cuando en las propias entrañas se ha continuado siendo cristiano, católico e incluso sacerdote! Al igual que el jesuita y el confesor, Renan tiene su inventiva en la seducción; no le falta a su espiritualidad esa amplia sonrisa satisfecha propia del cura, – como todos los sacerdotes, se vuelve peligroso tan sólo cuando ama. Nadie lo iguala en el adorar de una manera mortalmente peligrosa... Ese espíritu de Renan, un espíritu que *enerva,* es una fatalidad más para la pobre Francia enferma, enferma de la voluntad. –

3

Sainte-Beuve[123]. – Nada viril en él; lleno de una rabia pequeña contra todos los espíritus viriles. Vaga de un lado para otro, sutil, curioso, aburrido, sorprendiendo secretos ajenos, – en el fondo una fémina, con un ansia femenina de venganza y una sensualidad de fémina. Como psicólogo, un genio de la *médisance* [maledicencia]; inagotablemente rico en medios para ello: nadie entiende mejor que él de mezclar veneno en la alabanza. Plebeyo en los instintos más básicos y emparentado con el *ressentiment* de Rousseau: *por consiguiente,* un romántico, – pues por debajo de todo *romantisme* [romanticismo] gruñe y codicia el instinto rousseauniano de venganza. Un revolucionario, pero refrenado por el miedo. Sin libertad frente a todo lo que tiene fortaleza (opinión pública, Academia,

Corte, incluso Port-Royal). Irritado contra todo lo grande que hay en los hombres y en las cosas, contra todo lo que tiene fe en sí mismo. Bastante poeta y semimujer para sentir todavía lo grande como poder; constantemente retorcido, como aquel famoso gusano[124], porque se siente constantemente pisado. Como crítico, sin criterio, apoyo ni espina dorsal, con la lengua del *libertin* cosmopolita para hablar de muchas cosas distintas, pero sin el valor de hacer confesión de *libertinage.* Como historiador, sin filosofía, sin el *poder* de la mirada filosófica, – por ello, rechazando en todos los asuntos principales la tarea de juzgar, cubriéndose con la «objetividad» como con una máscara. De modo distinto se comporta con todas aquellas cosas en que la instancia suprema es un gusto sutil, experimentado: aquí tiene realmente el coraje de ser él mismo, el placer de sí mismo, – aquí él es *maestro.* – En algunos aspectos, una forma anticipada de Baudelaire. –

4

La *imitatio Christi* [Imitación de Cristo] es uno de los libros que yo no tomo en las manos sin sentir una resistencia fisiológica: exhala un *parfum* propio de lo eterno femenino, para gustar del cual hay que ser ya un francés – o un wagneriano... Ese santo tiene una manera de hablar del amor que incluso las parisienses se sienten curiosas. – Me dicen que aquel *inteligentísimo* jesuita, A. Comte, que quiso llevar a sus franceses a Roma por el *rodeo* de la ciencia, se inspiró en ese libro. Lo creo: «la religión del corazón»...

5

G. Eliot. – Se han desprendido del Dios cristiano y creen tanto más tener que conservar la moral cristiana: ésa es una deducción *inglesa,* no vamos a tomársela a mal a las mujercillas

morales *à la* Eliot. En Inglaterra uno tiene que recobrar de una manera aterradora, siendo un fanático de la moral, el honor perdido por toda pequeña emancipación de la teología. Ésa es allí la penitencia que se paga. – Para nosotros, que somos distintos, las cosas son distintas. Cuando uno abandona la fe cristiana pierde el derecho a apoyarse en la moral cristiana. Ésta no es en modo alguno algo evidente de por sí: a pesar de los memos ingleses, hay que poner una y otra vez de relieve este punto. El cristianismo es un sistema, una visión coherente y total de las cosas. Si se arranca de él un concepto capital, la fe en Dios, se despedaza con ello también el todo: ya no se tiene entre los dedos una cosa necesaria. El cristianismo presupone que el ser humano no sabe, no puede saber qué es bueno, qué es malo para él: cree en Dios, que es el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandato; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica; tiene verdad tan sólo en el caso de que Dios sea la verdad, – depende totalmente de la fe en Dios. – Si de hecho los ingleses creen que ellos saben de por sí, «intuitivamente», qué es bueno y qué es malo, si, por consiguiente, opinan que ya no tienen necesidad del cristianismo como garantía de la moral, eso mismo es simplemente *consecuencia* del dominio del juicio cristiano de valor y expresión de la *fortaleza* y *profundidad* de ese juicio: hasta el punto de que se ha olvidado el origen de la moral inglesa, hasta el punto de que no se percibe ya el carácter muy condicionado de su derecho a existir. Para el inglés la moral no es todavía un problema...

6

George Sand. – He leído las primeras *Lettres d'un voyageur* [Cartas de un viajero]: como todo lo que desciende de Rousseau[125], falsas, afectadas, un fuelle, exageradas. Yo no sopor-

to ese multicolor estilo de papel pintado; tampoco la ambición plebeya de tener sentimientos generosos. Lo peor, ciertamente, continúa siendo la coquetería femenina expresada con unos modales masculinos, con unos modales de jóvenes ineducados. – ¡Qué fría tiene que haber sido, con todo, esa artista insoportable! Se daba cuerda como un reloj – y escribía... ¡Fría como Hugo, como Balzac, como todos los románticos, en cuanto se ponían a hacer poesía! ¡Y qué complacida de sí misma habrá estado tumbada al hacerlo, esa fecunda vaca de escribir, que tenía en sí algo alemán en el mal sentido de la palabra, lo mismo que también Rousseau, su maestro, y que, en todo caso, sólo fue posible al decaer el gusto francés! – Pero Renan la venera...

7

Moral para psicólogos. – ¡No cultivar una psicología de chamarilero! ¡No observar jamás *por* observar! Eso da una óptica falsa, un mirar bizco, algo que resulta forzado y que exagera las cosas. El tener vivencias, cuando es un *querer*-tener-vivencias, – no resulta bien. En la vivencia no es *lícito* mirar hacia sí, toda mirada se convierte entonces en «mal de ojo»[126]. Un psicólogo nato se guarda, por instinto, de ver por ver; lo mismo puede decirse del pintor nato. Éste no trabaja jamás «según la naturaleza», – encomienda a su instinto, a su *camera obscura,* el cribar y exprimir el «caso», la «naturaleza», lo «vivido»... Hasta su consciencia llega sólo lo *universal,* la conclusión, el resultado: no conoce ese arbitrario abstraer del caso individual. – ¿Qué es lo que resulta cuando se obra de otro modo? ¿Cuando se cultiva, por ejemplo, una psicología de chamarilero, a la manera de los *romanciers* [novelistas] parisienses, grandes y pequeños? *Esa gente* anda, por así decirlo, al acecho de la realidad, *esa gente* se lleva a casa cada noche un puñado de curiosidades... Pero véase

qué es lo que acaba saliendo de ahí – un montón de borrones, un mosaico en el mejor de los casos, y en todo caso algo que es resultado de sumar varias cosas, algo turbulento, de colores chillones. Lo peor aquí lo logran los Goncourt: no ponen juntas tres frases que no hagan sencillamente daño al ojo, al ojo del *psicólogo.* – La naturaleza, evaluada artísticamente, no es un modelo. Ella exagera, deforma, deja huecos. La naturaleza es el *azar.* El estudio «según la naturaleza» me parece un mal signo: delata sumisión, debilidad, fatalismo, – ese yacer-por-el-polvo ante los *petits faits* [hechos pequeños] es indigno de un artista *entero*[127]. Ver *lo que* es – eso es propio de un género distinto de espíritus, de los *antiartísticos,* de los hombres de hechos. Hay que saber *quién* se es...

8

Para la psicología del artista. – Para que haya arte, para que haya algún hacer y contemplar estéticos, resulta indispensable una condición fisiológica previa: la *embriaguez*[128]. La embriaguez tiene que haber intensificado primero la excitabilidad de la máquina entera: antes de esto no se da arte ninguno. Todas las especies de embriaguez, por muy distintos que sean sus condicionamientos, tienen la fuerza de lograr esto: sobre todo la embriaguez de la excitación sexual, que es la forma más antigua y originaria de embriaguez. Asimismo la embriaguez de que van seguidos todos los apetitos grandes, todos los afectos fuertes; la embriaguez de la fiesta, de la rivalidad, de la pieza de virtuosismo, de la victoria, de todo movimiento extremado; la embriaguez de la crueldad; la embriaguez en la destrucción; la embriaguez debida a ciertos influjos meteorológicos, por ejemplo la embriaguez primaveral; o la debida al influjo de los narcóticos; por fin, la embriaguez de la voluntad, la embriaguez de una voluntad

sobrecargada y henchida. – Lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas. De este sentimiento hacemos partícipes a las cosas, las forzamos a que tomen de nosotros, las violentamos, – *idealizar* es el nombre que se da a ese proceso. Desprendámonos aquí de un prejuicio; el idealizar *no consiste,* como se cree comúnmente, en un sustraer o restar lo pequeño, lo accesorio. Un enorme *extraer* los rasgos capitales es, antes bien, lo decisivo, de tal modo que los demás desaparezcan ante ellos.

9

En este estado uno enriquece todas las cosas con su propia plenitud: lo que uno ve, lo que uno quiere, lo ve henchido, prieto, fuerte, sobrecargado de energía. El hombre de ese estado transforma las cosas hasta que ellas reflejan el poder de él, – hasta que son reflejos de la perfección de él. Este *tener-que-transformar* las cosas en algo perfecto es – arte. Incluso todo lo que el hombre de ese estado no es se convierte para él, sin embargo, en un placer en sí; en el arte el hombre se goza a sí mismo como perfección. – Estaría permitido imaginarse un estado antitético, un antiartisticismo específico del instinto, – un modo de ser que empobreciera, adelgazara, volviese tuberculosas todas las cosas. Y de hecho la historia abunda en tales antiartistas, en tales famélicos de vida: los cuales, por necesidad, tienen que acoger en sí las cosas, consumirlas, hacerlas *más flacas.* Éste es, por ejemplo, el caso del cristiano auténtico, de Pascal por ejemplo: un cristiano que a la vez sea un artista es algo que *no se da*... No se sea pueril y no se me replique con Rafael o con cualquiera de los cristianos homeopáticos del siglo XIX: Rafael decía sí, Rafael *hacía sí,* por consiguiente Rafael no era un cristiano[129]...

10

¿Qué significan los conceptos antitéticos *apolíneo y dionisiaco,* introducidos por mí en la estética[130], concebidos ambos como especies de embriaguez? – La embriaguez apolínea mantiene excitado ante todo el ojo, de modo que éste adquiere la fuerza de ver visiones. El pintor, el escultor, el poeta épico son visionarios *par excellence.* En el estado dionisiaco, en cambio, lo que queda excitado e intensificado es el sistema entero de los afectos: de modo que ese sistema descarga de una vez todos sus medios de expresión y al mismo tiempo hace que se manifieste la fuerza de representar, reproducir, transfigurar, transformar, toda especie de mímica y de histrionismo. Lo esencial continúa siendo la facilidad de la metamorfosis, la incapacidad de *no* reaccionar (– de modo parecido a como ocurre con ciertos histéricos, que a la menor seña asumen *cualquier* papel). Al hombre dionisiaco le resulta imposible no comprender una sugestión cualquiera, él no pasa por alto ningún signo de afecto, posee el más alto grado del instinto de comprensión y de adivinación, de igual modo que posee el más alto grado del arte de la comunicación. Se introduce en toda piel, en todo afecto: se transforma permanentemente. – La música, tal como la entendemos hoy, es también una excitación y una descarga globales de los afectos, pero no es, sin embargo, más que el residuo de un mundo expresivo mucho más pleno del afecto, un mero *residuum* del histrionismo dionisiaco. Para hacer posible la música como arte separado se ha inmovilizado a un gran número de sentidos, sobre todo el sentido muscular (al menos relativamente: pues en cierto grado todo ritmo continúa hablando a nuestros músculos): de modo que el hombre ya no imita y representa enseguida corporalmente todo lo que siente. Sin embargo, *ése* es propiamente el estado dionisiaco normal, en todo caso el estado dionisiaco primordial; la mú-

sica es la especificación, lentamente conseguida, de ese estado a costa de las facultades más afines a ella.

11

El actor de teatro, el mimo, el bailarín, el músico, el poeta lírico son radicalmente afines en sus instintos, y de suyo son una sola cosa, pero poco a poco han ido especializándose y separándose unos de otros – hasta llegar incluso a la contradicción. El poeta lírico fue quien más largo tiempo permaneció unido al músico; el actor de teatro, al bailarín[131] – El *arquitecto*[132] no representa ni un estado dionisiaco ni un estado apolíneo: aquí los que demandan arte son el gran acto de voluntad, la voluntad que traslada montañas, la embriaguez de la gran voluntad. Los hombres más poderosos han inspirado siempre a los arquitectos; el arquitecto ha estado en todo momento bajo la sugestión del poder. En la arquitectónica deben adquirir visibilidad el orgullo, la victoria sobre la fuerza de la gravedad, la voluntad de poder; la arquitectura es una especie de elocuencia del poder expresada en formas, elocuencia que unas veces persuade e incluso lisonjea y otras veces se limita a dictar órdenes. El más alto sentimiento de poder y de seguridad se expresa en aquello que posee *gran estilo*[133]. El poder que no tiene ya necesidad de ninguna prueba; que desdeña el agradar; que difícilmente da una respuesta; que no siente testigos a su alrededor; que vive sin tener consciencia de que exista contradicción contra él; que *reposa en sí*, fatalista, una ley entre leyes: *esto* habla de sí mismo en la forma del gran estilo. –

12

He leído la vida de *Thomas Carlyle*[134], esa *farce* [farsa] inconsciente e involuntaria, esa interpretación heroico-moral de estados dispépticos. – Carlyle, un varón de palabras y

ademanes fuertes, un rétor por *necesidad,* constantemente desasosegado por el anhelo de tener una fe fuerte y por el sentimiento de la incapacidad de tenerla (– ¡en esto, un romántico típico!). El anhelo de una fe fuerte *no* es prueba de una fe fuerte, es, más bien, lo contrario. *Si uno tiene esa fe,* le es lícito permitirse el hermoso lujo del escepticismo: está bastante seguro, bastante firme, bastante ligado para hacerlo. Carlyle aturde algo que él lleva dentro de sí con el *fortissimo* de su veneración a los hombres de fe fuerte y con su rabia contra los que son menos sencillos: *necesita* ruido. Una constante y apasionada *falta de honradez* para consigo mismo – eso es su *proprium* [peculiaridad], por ello es y continúa siendo interesante. – Es verdad que en Inglaterra se lo admira cabalmente por su honradez... Ahora bien, eso es algo inglés; y teniendo en cuenta que los ingleses son el pueblo del *cant* [gazmoñería] perfecto, es incluso algo razonable, y no sólo comprensible. En el fondo Carlyle es un ateo inglés que busca su honor en *no* serlo.

13

Emerson[135]. – Mucho más ilustrado, errabundo, multiforme, refinado que Carlyle, sobre todo más feliz... Alguien que instintivamente se alimenta sólo de ambrosía, que deja atrás lo que de indigerible hay en las cosas. Comparado con Carlyle, un hombre de gusto. – Carlyle, que lo amaba mucho, dijo de él, sin embargo: «no *nos* da bastante que morder»[136]: lo cual acaso esté dicho con razón, pero no en detrimento de Emerson. – Emerson posee aquella jovialidad benigna e ingeniosa que quita los ánimos a toda seriedad; no sabe en modo alguno qué viejo es ya y qué joven será aún, – podría decir de sí mismo, con una frase de Lope de Vega: «*yo me sucedo a mí mismo*»[137]. Su espíritu encuentra siempre razones para estar contento e incluso agradecido; y a veces roza la trascenden-

cia jovial de aquel hombre de bien que volvió de una cita amorosa *tamquam re bene gesta* [como de una cosa bien hecha]. *Ut desint vires* [aunque falten las energías], decía agradecido, *tamen est laudanda voluptas*[138] [sin embargo, es de alabar la voluptuosidad]. –

14

Anti-Darwin. – En lo que se refiere a la famosa «lucha por la *vida*», a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida *no* es la situación menesterosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, – donde se lucha, se lucha por el *poder*... No debe confundirse a Malthus con la naturaleza. – Pero suponiendo que esa lucha exista –y de hecho se da–, termina, por desgracia, al revés de como lo desea la escuela de Darwin, al revés de como acaso *sería lícito* desearlo con ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Las especies *no* van creciendo en perfección: los débiles dominan una y otra vez a los fuertes, – es que ellos son el gran número, es que ellos son también *más inteligentes*... Darwin ha olvidado el espíritu (– ¡eso es inglés!), *los débiles tienen más espíritu*... Hay que tener necesidad del espíritu para llegar a adquirirlo, – se lo pierde cuando ya no se tiene necesidad de él. Quien tiene fortaleza prescinde del espíritu (– « ¡dejad que se extinga!, se piensa ahora en Alemania – nos quedará necesariamente el *Reich*»[139]...) Yo entiendo por espíritu, como se ve, la previsión, la paciencia, la astucia, la simulación, el gran dominio de sí mismo y todo lo que es *mimicry* [mimetismo] (esto último abarca una gran parte de la llamada virtud).

15

Casuística de psicólogos. – Ése es un conocedor de hombres: ¿para qué estudia propiamente a los hombres? Quiere obtener sobre ellos ventajas pequeñas, o también grandes, – ¡es un *politikus!*... Aquél de allá es también un conocedor de hombres: y vosotros decís que él no quiere nada para sí mismo, que es un gran «impersonal». ¡Mirad con mayor cuidado! Acaso él quiera incluso una ventaja *peor:* sentirse superior a los hombres, tener derecho a mirarlos desde arriba, no seguir confundiéndose con ellos. Ese «impersonal» es un *despreciador* de hombres; y aquel primero es la *species* más humana, diga lo que diga la apariencia. Al menos se equipara a ellos, se sitúa dentro de ellos...

16

El *tacto psicológico* de los alemanes me parece puesto en entredicho por toda una serie de casos de los que mi modestia me impide presentar un catálogo. En *un* caso no me faltará una gran ocasión de alegar las pruebas de mi tesis: a los alemanes yo les guardo rencor por haberse equivocado acerca de *Kant* y de su «filosofía de las puertas traseras»[140], como yo la denomino, – *no* era él el tipo de la honestidad intelectual. – La otra cosa que no me gusta oír es una «y» tristemente famosa: los alemanes dicen «Goethe *y* Schiller», – temo que digan «Schiller y Goethe»... ¿No se *conoce* todavía a ese Schiller? – Pero hay otras «y» peores que ésa; yo he oído con mis propios oídos, bien es cierto que sólo entre catedráticos de Universidad, «Schopenhauer *y* Hartmann»...

17

Los hombres más espirituales, suponiendo que sean los más valerosos, son también los que viven con mucho las tragedias más dolorosas: pero ellos honran la vida justo porque ésta les opone su hostilidad máxima.

18

Sobre la «conciencia intelectual»[141]. – Ninguna cosa me parece más infrecuente hoy que la hipocresía auténtica. Es grande mi sospecha de que a esa planta no le resulta propicia la suave atmósfera de nuestra cultura. La hipocresía es propia de las edades de fe fuerte: cuando la gente no se desprendía de la fe que tenía ni aun en el caso de que se viera *necesitada* a hacer ostentación de una fe distinta. Hoy la gente se desprende de su fe; o se provee, lo cual es aún más habitual, de una segunda fe, – en ningún caso deja de ser *honorable*. No cabe duda de que hoy es posible un número mucho mayor de convicciones que en otro tiempo: posible, es decir, permitido, es decir, *inocuo*. De ahí surge la tolerancia para consigo mismo. – La tolerancia para consigo mismo permite tener varias convicciones: ellas mismas conviven pacíficamente, – se guardan, como todo el mundo hoy, de comprometerse. ¿De qué modo se compromete hoy uno? Si es consecuente. Si camina en línea recta. Si tiene menos de cinco significados. Si es auténtico... Es grande mi miedo de que el hombre moderno sea sencillamente demasiado cómodo para algunos vicios: hasta el punto de que justo éstos se extingan. En nuestra tibia atmósfera todas las cosas malvadas que están condicionadas por una voluntad fuerte –y acaso no haya nada malvado sin fortaleza de voluntad– degeneran en virtud... Los pocos hipócritas que yo he llegado a conocer remedaban

la hipocresía: eran, como lo es hoy un hombre de cada diez, comediantes. –

19

Bello y feo. – Nada está más condicionado, digamos *más restringido,* que nuestro sentimiento de lo bello. Quien se lo imaginase desligado del placer del hombre por el hombre perdería enseguida el suelo y el terreno bajo sus pies. Lo «bello en sí» no es más que una palabra, no es siquiera un concepto. En lo bello el hombre se pone a sí mismo como medida de la perfección; en casos escogidos se adora a sí mismo en lo bello. Sólo de ese modo *puede* una especie decir sí a sí misma. *El más hondo* de sus instintos, el de autoconservación y autoexpansión, sigue irradiando en tales sublimidades. El hombre cree que el mundo mismo está sobrecargado de belleza, – *olvida* que él es la causa de ella. Unicamente él le ha hecho al mundo el regalo de la belleza, ¡ay!, sólo que de una belleza muy humana, demasiado humana... En el fondo el hombre se mira en el espejo de las cosas, considera bello todo aquello que le devuelve su imagen: el juicio «bello» es su *vanidad específica...* De hecho, acaso una pequeña suspicacia le susurre al escéptico estas preguntas al oído: ¿está realmente embellecido el mundo porque precisamente el hombre lo considere bello? El hombre lo ha *humanizado:* eso es todo. Pero nada, nada en absoluto nos garantiza que precisamente el hombre proporcione el modelo de lo bello. ¿Quién sabe qué aspecto ofrece el hombre a los ojos de un juez más alto del gusto? ¿Acaso un aspecto atrevido?, ¿acaso incluso un aspecto hilarante?, ¿acaso un aspecto un poco arbitrario?... «Oh Dioniso, Divino, ¿por qué me tiras de las orejas?», preguntó Ariadna en una ocasión, en uno de aquellos famosos diálogos en Naxos, a su filosófico amante. «En-

cuentro una especie de humor en tus orejas, Ariadna: ¿por qué no son aún más largas?»[142]

20

Nada es bello, sólo el hombre es bello: sobre esta ingenuidad descansa toda estética, ella es su *primera* verdad. Añadamos enseguida su segunda verdad: nada es feo, excepto el hombre que *degenera,* – con esto queda delimitado el reino del juicio estético. – Calculadas las cosas fisiológicamente, todo lo feo debilita y acongoja al hombre. Le trae a la memoria decadencia, peligro, impotencia; de hecho en presencia de lo feo el hombre pierde energía. Puede medirse su efecto con el dinamómetro. En general cuando el hombre está deprimido es que ventea la proximidad de algo «feo». Su sentimiento de poder, su voluntad de poder, su coraje, su orgullo – todo eso baja con lo feo, sube con lo bello... Tanto en un caso como en otro nosotros *sacamos una conclusión:* las premisas de ella se hallan acumuladas en cantidad enorme en el instinto. Lo feo es concebido como señal y síntoma de degeneración: lo que se asemeja, aunque sea desde muy lejos, a la degeneración produce en nosotros el juicio «feo». Todo indicio de agotamiento, de pesadez, de vejez, de fatiga, toda especie de falta de libertad, en forma de convulsión, de parálisis, sobre todo el olor, el color, la forma de la disolución, de la descomposición, aun cuando esto esté tan atenuado que sea sólo un símbolo – todo eso provoca una reacción idéntica, el juicio de valor «feo». Un *odio* irrumpe aquí: ¿a quién odia aquí el hombre? Pero no cabe duda: a la *decadencia de su tipo.* Aquí él odia desde el instinto más profundo de la especie; en ese odio hay estremecimiento, previsión, profundidad, visión a lo lejos, – es el odio más profundo que existe. A causa de él es *profundo* el arte...

21

Schopenhauer[143]. – Schopenhauer, el último alemán que merece ser tenido en cuenta (– que es un acontecimiento *europeo,* como Goethe, como Hegel, como Heinrich Heine, y *no tan sólo* un acontecimiento local, «nacional»), es un caso de primer rango para un psicólogo: a saber, como intento malignamente genial de lanzar a la lucha, en favor de una total desvaloración nihilista de la vida, cabalmente las instancias opuestas, las grandes autoafirmaciones de la «voluntad de vida», las formas más exuberantes de la vida. Ha interpretado sucesivamente el *arte,* el heroísmo, el genio, la belleza, la gran compasión, el conocimiento, la voluntad de verdad, la tragedia como derivaciones de la «negación», o de la necesidad de negación, de la «voluntad» – el más grande fraude psicológico que, descontado el cristianismo, hay en la historia. Vistas las cosas con mayor rigor, Schopenhauer es en esto nada más que el heredero de la interpretación cristiana: sólo que él supo *dar por bueno* también lo *rechazado* por el cristianismo, los grandes hechos culturales de la humanidad, en un sentido cristiano, es decir, nihilista (– a saber, como caminos de «redención», como formas previas de «redención», como estimulantes de la necesidad de «redención»...)

22

Voy a tomar un único caso. Schopenhauer habla de la *belleza* con un ardor melancólico[144], – ¿por qué, en última instancia? Porque ve en ella un *puente* por el que se llega más lejos, o se adquiere sed de llegar más lejos... La belleza es para él el quedar redimido de la «voluntad» por algunos instantes – ella atrae hacia una redención para siempre... En especial

Schopenhauer ensalza la belleza como lo que redime del «foco de la voluntad», la sexualidad, – en la belleza ve *negado* el instinto de procreación... ¡Extraño santo! Alguien te contradice, me temo, es la naturaleza. *¿Para qué* hay en absoluto belleza en el sonido, en el color, en el perfume, en el movimiento rítmico de la naturaleza?, ¿qué es lo que *hace manifestarse* a la belleza? – Por fortuna también le contradice un filósofo. Nada menos que una autoridad como la del divino Platón (– así lo llama Schopenhauer mismo) sostiene una tesis distinta: la de que toda belleza incita a la procreación[145], – la de que lo *proprium* de su efecto consiste precisamente en eso, desde lo más sensual hasta lo más espiritual...

23

Platón va más allá. Con una inocencia tal que para tenerla hay que ser un griego y no un «cristiano», dice que no existiría en modo alguno una filosofía platónica si en Atenas no hubiera jóvenes tan bellos: el espectáculo de éstos, dice, es el que transporta el alma del filósofo a un frenesí erótico y no le deja reposo hasta haber plantado la semilla de todas las cosas elevadas en un terreno tan bello[146]. ¡También éste es un extraño santo! – no damos crédito a nuestros oídos, suponiendo que se lo demos a Platón. Al menos se adivina que en Atenas se filosofaba *de otro modo,* sobre todo públicamente. Nada es menos griego que la telaraña conceptual tejida por un eremita, el *amor intellectualis dei*[147] a la manera de Spinoza. La filosofía a la manera de Platón habría que definirla más bien como una competición erótica, como un perfeccionamiento e interiorización de la vieja gimnástica agonal y de sus *presupuestos*... ¿Qué fue lo que acabó brotando de esa erótica filosófica de Platón? Una nueva forma artística del *agón* griego, de la dialéctica. – Recordaré además, *en contra* de Schopenhauer y en honor de Platón, que también

toda la cultura y toda la literatura superiores de la Francia *clásica* brotaron del terreno del interés sexual. Es lícito buscar en ella por todas partes la galantería, los sentidos, la rivalidad de los sexos, la «mujer», – no se buscará nunca en vano...

24

L'art pour l'art[148] [el arte por el arte]. – La lucha contra la finalidad en el arte es siempre una lucha contra la tendencia *moralizante* en el arte, contra su subordinación a la moral. *L'art pour l'art* quiere decir: « ¡que el diablo se lleve la moral!» – Pero incluso esa hostilidad delata la prepotencia del prejuicio. Cuando del arte se ha excluido la finalidad de predicar moral y de mejorar al hombre, de ello no se sigue todavía, ni de lejos, que el arte en cuanto tal carezca de finalidad, de meta, de sentido, en suma, no se sigue *l'art pour l'art* –un gusano que se muerde la cola–. «¡Es preferible ninguna finalidad a una finalidad moral!» – así habla la mera pasión. Un psicólogo pregunta, en cambio: ¿qué es lo que todo arte hace?, ¿no alaba?, ¿no glorifica?, ¿no selecciona?, ¿no pone de relieve? Con todo eso *fortalece* o *debilita* ciertas valoraciones... ¿Es que esto es sólo algo marginal?, ¿un azar? ¿Algo en lo que el instinto del artista no habría participado en modo alguno? O: ¿no es esto el presupuesto para que el artista *pueda*[149]...? ¿Tiende su instinto básico hacia el arte, o tiende más bien hacia el sentido del arte, hacia *la vida?*, ¿hacia un *ideal de vida?* – El arte es el gran estimulante para vivir: ¿cómo podría concebírselo como algo carente de finalidad, de meta, como *l'art pour l'art?* – Todavía queda una pregunta: el arte pone de manifiesto también muchas cosas feas, duras, problemáticas de la vida, – ¿no parece con ello quitarnos el gusto por ésta? – Y de hecho ha habido filósofos que le han atribuido ese sentido: Schopenhauer enseñó que el propósito general del arte era «desligarse de la voluntad», veneró como la gran utilidad

de la tragedia el «disponer a la resignación»[150]. – Pero esto –ya lo he dado a entender– es una óptica de pesimista y un «mal de ojo» – : hay que apelar a los artistas mismos. *¿Qué es lo que el artista trágico nos comunica acerca de sí mismo?* Lo que él muestra – ¿no es precisamente el estado *sin* miedo frente a lo terrible y problemático? – Ese mismo estado es una aspiración elevada; quien lo conoce lo venera con los máximos honores. Lo comunica, *tiene que* comunicarlo, suponiendo que sea un artista, un genio de la comunicación. La valentía y libertad del sentimiento ante un enemigo poderoso, ante un infortunio sublime, ante un problema que causa espanto – ese estado *victorioso* es el que el artista escoge, el que él glorifica. Ante la tragedia lo que hay de guerrero en nuestra alma celebra sus saturnales; quien está habituado al sufrimiento, quien va buscando el sufrimiento, el hombre *heroico,* ensalza con la tragedia su existencia, – únicamente a él le ofrece el artista trágico la bebida de esa crueldad dulcísima. –

25

Darse por satisfecho con los hombres, tener casa abierta en el propio corazón, eso es liberal, pero es nada más que liberal[151]. A los corazones que son capaces de una hospitalidad *aristocrática* se los reconoce en las muchas ventanas cubiertas con cortinas y en los muchos postigos cerrados: sus mejores habitaciones las tienen vacías. ¿Por qué? – Porque aguardan huéspedes con los que uno *no* «se da por satisfecho»...

26

No nos estimamos ya bastante cuando nos comunicamos[152]. Nuestras vivencias auténticas no son en modo alguno charlatanas. No podrían comunicarse si quisieran. Es que les fal-

ta la palabra. Las cosas para expresar las cuales tenemos palabras las hemos dejado ya también muy atrás. En todo hablar hay una pizca de desprecio. El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se *vulgariza* ya el que habla. – De una moral para sordomudos y otros filósofos.

27

« ¡Este retrato es encantadoramente bello!»[153]... La mujer literata, insatisfecha, excitada, árida de corazón y de entrañas, que en todo tiempo presta oídos, con una dolorosa curiosidad, al imperativo que desde las profundidades de su organización susurra *aut liberi aut libri*[154] [o hijos o libros]: la mujer literata, bastante culta para entender la voz de la naturaleza, aun cuando ésta hable en latín, y, por otro lado, bastante vanidosa y gansa para, en secreto, hablar consigo misma también en francés: *je me verrai, je me lirai, je m'extasierai et je dirai: Possible, que j'aie eu tant d'esprit?*[155] [yo me veré, me leeré, me extasiaré y diré: ¿Es posible que yo haya tenido tanto ingenio?]...

28

Los «impersonales» toman la palabra. – «Nada nos resulta más fácil que ser sabios, pacientes, superiores. Nosotros chorreamos aceite de indulgencia y simpatía, somos justos de una manera absurda, perdonamos todo. Justo por ello deberíamos mostrarnos un poco más severos con nosotros mismos; justo por ello deberíamos *cultivarnos* de cuando en cuando un pequeño afecto, un pequeño vicio de afecto. Tal vez esto nos resulte amargo; y acaso entre nosotros nos riamos del aspecto que con esto ofrecemos. Pero ¡qué remedio!

No nos queda ya ninguna otra especie de autosuperación: ésta es *nuestra* ascética, *nuestro* modo de hacer penitencia»... *Llegar a ser personal* – virtud del «impersonal»...

29

De un examen de doctorado. – «¿Cuál es la tarea de todo sistema escolar superior?» – Hacer del hombre una máquina. – «¿Cuál es el medio para ello?» – El hombre tiene que aprender a aburrirse. – «¿Cómo se consigue eso?» – Con el concepto del deber. – «¿Quién es su modelo en esto?» – El filólogo: éste enseña a *ser un empollón.* – «¿Quién es el hombre perfecto?» – El funcionario estatal. – «¿Cuál es la filosofía que proporciona la fórmula suprema del funcionario estatal?» – La de Kant: el funcionario estatal como cosa en sí, erigido en juez del funcionario estatal como fenómeno. –

30

El derecho a la estupidez. – El trabajador fatigado y que respira pesadamente, que tiene una mirada bonachona, que deja que las cosas vayan como van: esa figura típica con la que ahora, en la edad del trabajo *(¡y* del *Reich! –)*, nos encontramos en todas las clases de la sociedad, reivindica hoy para sí precisamente el *arte,* incluido el libro, sobre todo el periódico, – tanto más la naturaleza bella, Italia... El hombre del atardecer, con los «instintos salvajes adormecidos», de que habla Fausto[156], precisa del veraneo, del baño de mar, de los ventisqueros, de Bayreuth... En tales edades el arte tiene derecho a la *tontería pura,* – como una especie de vacaciones para el espíritu, el ingenio y el ánimo. Esto lo entendió Wagner. La *tontería pura* restablece[157]...

31

Todavía un problema de dieta. – Los medios con que Julio César se defendió de sus achaques y del dolor de cabeza: marchas enormes, un género de vida sencillísimo, permanencia ininterrumpida al aire libre, fatigas constantes[158] – éstas son, a grandes rasgos, las reglas de conservación y defensa en general contra la extrema vulnerabilidad de esa máquina sutil, y que trabaja a una presión altísima, llamada genio. –

32

Habla el inmoralista. – Nada repugna *más* al gusto de un filósofo que el hombre, *cuando éste desea*... Si el filósofo ve al hombre sólo en su obrar, si lo que ve es este animal, el más valiente, el más astuto, el más resistente, extraviado en apuradas situaciones laberínticas ¡qué digno de admiración se le aparece el hombre! Todavía le infunde ánimos... Pero el filósofo desprecia al hombre deseante, también al hombre «deseable» – y en general todas las cosas que se consideran deseables, todos los *ideales* del hombre. Si un filósofo pudiera ser nihilista, lo sería porque detrás de todos los ideales del hombre encuentra la nada. O ni siquiera la nada todavía – sino sólo lo abyecto, lo absurdo, lo enfermo, lo cobarde, lo cansado, todas las clases de heces de la copa *completamente bebida* de su vida... El hombre, que en cuanto realidad es tan digno de veneración, ¿cómo es que, cuando desea, no merece estima? ¿Tiene que expiar el ser tan excelente como realidad? ¿Tiene que compensar su obrar, la tensión de cabeza y de voluntad que hay en todo obrar, con un relajamiento de los miembros en lo imaginario y absurdo? – La historia de las cosas que él ha conside-

rado deseables ha sido hasta ahora la *partie honteuse* [parte vergonzosa] del hombre: debemos guardarnos de leer demasiado tiempo en ella. Lo que justifica al hombre es su realidad, – ella lo justificará eternamente. ¿Cuánto más valioso es el hombre real, comparado con cualquier hombre meramente deseado, soñado, que es una solemne mentira?, ¿con cualquier hombre *ideal?*... Y sólo el hombre ideal repugna al gusto del filósofo.

33

Valor natural del egoísmo. – El egoísmo vale lo que valga fisiológicamente *quien* lo tiene: puede ser muy valioso, puede carecer de valor y ser despreciable. Es lícito someter a examen a todo individuo para ver si representa la línea ascendente o la línea descendente de la vida. Cuando se ha tomado una decisión sobre esto se tiene también un canon para saber lo valioso que es su egoísmo. Si representa el ascenso de la línea, entonces su valor es efectivamente extraordinario, – y por amor a la vida en su conjunto, que con él da un paso *hacia delante,* es lícito que sea incluso extremada la preocupación por conservar, por crear su *optimum* de condiciones. El hombre aislado, el «individuo», tal como lo han concebido hasta ahora el pueblo y el filósofo, es, en efecto, un error: no es nada de por sí, no es un átomo, un «eslabón de la cadena», no es algo simplemente heredado de otro tiempo, – es la entera y *única* línea hombre hasta llegar a sí mismo... Si representa la evolución descendente, la decadencia, la degeneración crónica, el estar enfermo (– las enfermedades son ya, a grandes rasgos, derivaciones de la decadencia, *no* causas de ésta), entonces le corresponde poco valor, y la primera equidad quiere que él *sustraiga* lo menos posible a los bien constituidos. Él no es más que el parásito de éstos...

34

El cristiano y el anarquista. – Cuando el anarquista, como vocero de capas *decadentes* de la sociedad, reclama con bella indignación «derecho», «justicia», «igualdad de derechos», está sometido, al hacer esto, únicamente a la presión de su incultura, la cual no sabe comprender *por qué* sufre propiamente él, – *de qué* es pobre él, de vida... Un instinto causal domina en él: alguien tiene que ser culpable de que él se encuentre mal... Además, la «bella indignación» misma le hace bien, para todos los pobres diablos es un placer el lanzar injurias, – esto produce una pequeña embriaguez de poder. Ya la queja, el quejarse, puede otorgar un encanto a la vida, por razón del cual se la soporta: en toda queja hay una dosis sutil de *venganza,* a los que son de otro modo se les reprocha, como una injusticia, como un privilegio *ilícito,* el malestar, incluso la mala condición *(Schlechtigkeit)*[159] de uno mismo. «Si yo soy una *canaille,* también tú deberías serlo»: con esta lógica se hace la revolución. – El quejarse no sirve de nada en ningún caso: es algo que proviene de la debilidad. Atribuir el propio malestar a los demás o a sí *mismo* –lo primero lo hace el socialista, lo último, por ejemplo, el cristiano– no constituye ninguna auténtica diferencia. Lo común, digamos también lo *indigno* en eso, está en que alguien debe ser *culpable* de que uno mismo sufra – dicho brevemente, en que el que sufre se receta a sí mismo, contra su sufrimiento, la miel de la venganza[160]. Los objetos de esa necesidad de venganza, que es una necesidad de *placer,* son causas ocasionales: quien sufre encuentra en todas partes causas para satisfacer su pequeña venganza, – si es cristiano, digámoslo una vez más, entonces las encuentra dentro de sí... El cristiano y el anarquista – ambos son *décadents.* – Pero también cuando el cristiano condena, cuando calumnia, cuando ensucia el «mundo», lo hace partiendo del mismo instinto por

el que el obrero socialista condena, calumnia, ensucia la *sociedad:* el «juicio final» mismo continúa siendo el dulce consuelo de la venganza – la revolución, tal como también el obrero socialista la aguarda, sólo que imaginada como una cosa un poco más remota... El propio «más allá» – ¿para qué un más allá, si no fuera un medio para ensuciar el más acá?...

35

Crítica de la moral de la décadence. – Una moral «altruista», una moral en la que el egoísmo *se atrofia* –, no deja de ser, en cualquier circunstancia, un mal indicio. Esto rige para el individuo, esto rige especialmente para los pueblos. Faltan las cosas mejores cuando comienza a faltar el egoísmo. Elegir instintivamente lo dañoso para *uno mismo,* ser-*atraído* por motivos «desinteresados» es algo que casi nos da la fórmula de la *décadence.* «No buscar el *propio provecho*» – esto no es más que la hoja de parra moral para encubrir un hecho completamente distinto, a saber, fisiológico: «yo ya no sé *encontrar* mi provecho»... ¡Disgregación de los instintos! – El hombre está acabado cuando se vuelve altruista. – En vez de decir ingenuamente: «*yo* ya no valgo nada», la mentira moral en boca del *décadent* dice: «Nada vale nada, – la *vida* ya no vale nada...» Tal juicio no deja de ser en última instancia un gran peligro, tiene efectos contagiosos, – pronto proliferará en el entero suelo mórbido de la sociedad en forma de una vegetación tropical de conceptos, unas veces como religión (cristianismo), otras como filosofía (Schopenhauer). En determinadas circunstancias semejante vegetación de árboles venenosos, nacida de la pobredumbre, envenena con sus exhalaciones *la vida* durante milenios...

36

Moral para médicos. – El enfermo es un parásito de la sociedad. Hallándose en cierto estado es indecoroso seguir viviendo. El continuar vegetando, en una cobarde dependencia de los médicos y de los medicamentos, después de que el sentido de la vida, el *derecho* a la vida se ha perdido, es algo que debería acarrear un profundo desprecio en la sociedad. Los médicos, por su parte, habrían de ser los intermediarios de ese desprecio, – no recetas, sino cada día una nueva dosis de *náusea* frente a su paciente... Crear una responsabilidad nueva, la del médico, para todos aquellos casos en que el interés supremo de la vida, de la vida *ascendente,* exige el aplastamiento y la eliminación sin consideraciones de la vida *degenerante* – por ejemplo, en lo que se refiere al derecho a la procreación, al derecho a nacer, al derecho a vivir... Morir con orgullo cuando ya no es posible vivir con orgullo. La muerte elegida libremente, la muerte realizada a tiempo, con lucidez y alegría, entre hijos y testigos: de modo que aún resulte posible una despedida real, a la que *asista todavía aquel* que se despide[161], así como una tasación real de lo conseguido y querido, una *suma* de la vida – todo ello en antítesis a la lamentable y horrible comedia que el cristianismo ha hecho de la hora de la muerte. ¡No debe olvidársele jamás al cristianismo que ha abusado de la debilidad del moribundo para estuprar su conciencia, y de la manera misma de morir, para dictar juicios de valor sobre el hombre y su pasado! – Pese a todas las cobardías del prejuicio, aquí es importante restablecer ante todo la apreciación correcta, es decir, fisiológica, de la llamada muerte *natural:* la cual no es, en última instancia, más que una muerte «no natural», un suicidio. No se perece jamás por causa de otro, sino sólo por causa de sí mismo. Sólo que es una muerte en las condiciones más despreciables, una muerte no libre, una muerte *a destiempo,*

una muerte propia de un cobarde. Se debería, por amor a la *vida,* – querer la muerte de otra manera, libre, consciente, sin azar, sin sorpresa... Finalmente, un consejo para los señores pesimistas y demás *décadents.* No está en nuestra mano el impedir haber nacido: pero ese error –pues a veces es un error– podemos enmendarlo. Cuando uno se *suprime* a sí mismo hace la cosa más estimable que existe: con ello casi merece vivir... La sociedad, ¡qué digo!, la *vida* misma saca más ventaja de esto que de una «vida» cualquiera vivida en la renuncia, la anemia y demás virtudes –, se ha liberado a los otros del espectáculo de uno mismo, se ha liberado a la vida de una *objeción...* El pesimismo, *pur, vert* [puro, verde] *da la prueba de sí mismo tan sólo* mediante la autorrefutación de los señores pesimistas: hay que llegar un poco más allá en la propia lógica, no negar la vida simplemente con «voluntad y representación», como hizo Schopenhauer, – hay que *negar primero a Schopenhauer...* El pesimismo, dicho sea de paso, por muy contagioso que sea, no aumenta, sin embargo, la morbosidad de una época, de una estirpe en su conjunto: es la expresión de esa morbosidad. Se lo contrae del mismo modo que se contrae el cólera: hay que estar ya predispuesto de manera bastante morbosa para él. El pesimismo no produce de suyo un solo *décadent* más; recordaré el resultado de la estadística según la cual los años en que el cólera causa estragos no se distinguen, en la cifra global de muertes, de otros años.

37

Si nos hemos vuelto más morales. – Contra mi concepto «más allá del bien y del mal» se ha lanzado a la acción, como era de aguardar, la *ferocidad* toda de la estupidización moral, la cual, como es sabido, es considerada en Alemania como la moral misma: yo podría contar preciosas historias acerca de

esto[162]. Ante todo se me invitó a reflexionar sobre la «innegable superioridad» de nuestro tiempo en el juicio ético, sobre el *progreso* que nosotros hemos realmente alcanzado aquí: comparado con *nosotros,* se dice, un César Borgia no puede ser presentado en modo alguno como un «hombre superior», como una especie de *superhombre,* que es lo que yo hago... Un redactor suizo, del *Bund,* llegó tan lejos, no sin expresar su estima por el valor de tal atrevimiento, que «entendió» que el sentido de mi obra consistía en que con ella yo proponía la eliminación de todos los sentimientos decentes. ¡Muy agradecido![163] – Como respuesta, me permito suscitar la cuestión de *si nosotros nos hemos vuelto realmente más morales.* El hecho de que todo el mundo lo crea es ya una objeción contra ello... Nosotros los hombres modernos, muy delicados, muy vulnerables, que damos y recibimos cien consideraciones, nos imaginamos de hecho que esa delicada humanidad que nosotros representamos, que esa unanimidad *alcanzada* en la indulgencia, en la disposición a ayudar, en la confianza mutua, es un progreso positivo y que con ello estamos muy por encima de los hombres del Renacimiento. Pero toda época piensa así, *tiene que* pensar así. Lo cierto es que nosotros no nos colocaríamos de hecho, y ni siquiera con el pensamiento, en situaciones renacentistas: nuestros nervios, para no hablar de nuestros músculos, no soportarían esa realidad. Pero con esta incapacidad no queda probado ningún progreso, sino sólo que nosotros tenemos una constitución distinta, la cual es más tardía, más débil, más delicada, más vulnerable, y engendra necesariamente una moral más *rica en consideraciones.* Si prescindiésemos mentalmente de nuestra constitución delicada y tardía, de nuestro envejecimiento fisiológico, también nuestra moral de la «humanización» perdería enseguida su valor –en sí ninguna moral tiene valor– : a nosotros mismos nos inspiraría menosprecio. No dudemos, por otro lado, de que nosotros los modernos, con nuestra humanidad tan forrada de algodón,

que no quiere chocar con ninguna piedra, proporcionaríamos a los contemporáneos de César Borgia una comedia que los haría morir de risa. De hecho nosotros con nuestras «virtudes» modernas somos, sin quererlo, sobremanera cómicos... El decrecimiento de los instintos hostiles y suscitadores de desconfianza –y en eso consistiría, en efecto, nuestro «progreso»– representa tan sólo una de las consecuencias en el decrecimiento general de la *vitalidad:* lograr que salga adelante una existencia tan condicionada, tan tardía, es algo que cuesta cien veces más esfuerzo, más cuidado. Aquí nos ayudamos unos a otros, aquí, hasta cierto grado, cada uno es un enfermo y cada uno es un enfermero. A esto se lo llama luego «virtud» – : entre hombres que todavía conocieron una vida distinta, más plena, más pródiga, más desbordante, se le habría dado otro nombre, acaso «cobardía», «mezquindad», «moral de viejas»... La suavización de nuestras costumbres –ésta es mi tesis, ésta es, si se quiere, mi *innovación*– es una consecuencia de la decadencia; la índole dura y terrible de la costumbre puede ser, a la inversa, una consecuencia del exceso de vida: entonces, en efecto, es lícito osar mucho, exigir mucho y también *derrochar* mucho. Lo que en otro tiempo constituía el condimento de la vida, eso sería para nosotros un *veneno*... Para ser indiferentes –también esto es una forma de fortaleza– somos nosotros igualmente demasiado viejos, demasiado tardíos: nuestra moral de la simpatía, contra la cual yo soy el primero en haber puesto en guardia, eso que podría llamarse *l'impressionisme morale,* es una expresión más de la sobreexcitabilidad fisiológica que es propia de todo lo que es *décadent.* Ese movimiento que, con la schopenhaueriana *moral de la compasión,* ha intentado presentarse como científico –¡un ensayo muy desafortunado!– es el auténtico movimiento de *décadence* en la moral, y en cuanto tal es profundamente afín a la moral cristiana. Las épocas fuertes, las culturas *aristocráticas* ven algo despreciable en la compasión, en el «amor al prójimo», en la falta de

un sí-mismo y de un sentimiento de sí. – A las épocas hay que medirlas por sus *fuerzas positivas* – y, en esto, la época del Renacimiento, tan pródiga y tan rica en fatalidades, muestra ser la última época *grande,* y nosotros, nosotros los modernos, con nuestra angustiada solicitud por nosotros mismos y con nuestro amor al prójimo, con nuestras virtudes del trabajo, de la falta de pretensiones, de la legalidad, del cientificismo –coleccionadores, económicos, maquinales– resultamos ser una época *débil*... Nuestras virtudes están condicionadas, vienen *provocadas* por nuestra debilidad... La «igualdad», un cierto asemejamiento efectivo, que en la teoría de la «igualdad de derechos» no hace otra cosa que expresarse, es parte esencial de la decadencia: el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse – eso que yo llamo el *pathos de la distancia*[164], es propio de toda época *fuerte.* La tensión, la envergadura entre los extremos se hacen cada vez más pequeñas hoy, – los extremos mismos se difuminan hasta acabar siendo semejantes... Todas nuestras teorías políticas y todas nuestras constituciones estatales, no excluido en modo alguno el «*Reich* alemán», son derivaciones, necesidades derivadas de la decadencia; el efecto inconsciente de la *décadence* ha llegado a dominar hasta en los ideales de las ciencias particulares. Mi objeción contra la sociología toda en Inglaterra y en Francia continúa siendo que ella conoce por experiencia sólo las *formas decadentes* de la sociedad y, con total inocencia, toma sus propios instintos de decadencia como *norma* del juicio sociológico de valor. La vida *decadente,* el decrecimiento de toda fuerza organizadora, es decir, separadora, creadora de abismos, subordinadora y sobreordenadora, se formula a sí misma en la sociología de hoy como un *ideal*... Nuestros socialistas son unos *décadents,* pero también el señor Herbert Spencer[165] es un *décadent,* – ¡ve en la victoria del altruismo una cosa deseable! ...

38

Mi concepto de libertad. – A veces el valor de una cosa reside no en lo que con ella se alcanza, sino en lo que por ella se paga, – en lo que nos *cuesta.* Voy a dar un ejemplo. Las instituciones liberales[166] dejan de ser liberales tan pronto como han sido alcanzadas: no hay luego cosa que cause perjuicios más molestos y radicales a la libertad que las instituciones liberales. Es sabido, en efecto, *qué* es lo que ellas llevan a cabo: socavan la voluntad de poder, son la nivelación de las montañas y valles elevada a la categoría de moral, vuelven cobardes, pequeños y ávidos de placeres a los hombres, – con ellas alcanza el triunfo siempre el animal de rebaño. Liberalismo: dicho claramente, *animalización gregaria...* Esas mismas instituciones, mientras todavía no han sido conquistadas, causan efectos completamente distintos; entonces fomentan poderosamente de hecho la libertad. Vistas las cosas con más rigor, es la guerra la que causa esos efectos, la guerra *por conquistar* las instituciones liberales, la cual, por ser guerra, hace perdurar los instintos *no liberales.* Y la guerra educa para la libertad. Pues ¿qué es la libertad? Tener voluntad de autorresponsabilidad. Mantener la distancia que nos separa. Volverse más indiferente a la fatiga, a la dureza, a la privación, incluso a la vida. Estar dispuesto a sacrificar a la causa propia hombres, incluido uno mismo. La libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfrutan con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo a los de la «felicidad». El hombre que *ha llegado a ser libre,* y mucho más el *espíritu* que ha llegado a ser libre, pisotea la despreciable especie de bienestar con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es un *guerrero.* – ¿Por qué se mide la libertad, tanto en los individuos como en los pueblos? Por la resistencia que hay que superar, por el esfuerzo

que cuesta permanecer *arriba.* El tipo supremo de hombres libres habría que buscarlo allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a dos pasos de la tiranía, en los umbrales del peligro de la esclavitud. Esto es psicológicamente verdadero, si por «tiranos» entendemos aquí unos instintos inexorables y terribles, que provocan contra sí el máximo de autoridad y de disciplina –el tipo más bello, Julio César–; esto es también políticamente verdadero, basta para verlo dar unos pasos por la historia. Los pueblos que valieron algo, que *llegaron* a valer algo, no llegaron nunca a ello bajo instituciones liberales: el *gran peligro* fue lo que hizo de ellos algo merecedor de respeto, el peligro, que es lo que nos hace conocer nuestros recursos, nuestras virtudes, nuestras armas de defensa y ataque, nuestro *espíritu,* – que es lo que nos *compele* a ser fuertes... *Primer* axioma: hay que tener necesidad de ser fuerte: de lo contrario, jamás se llega a serlo. – Aquellos grandes invernaderos para cultivar la especie fuerte, la especie más fuerte de hombre habida hasta ahora, las comunidades aristocráticas a la manera de Roma y de Venecia[167], concibieron la libertad exactamente en el mismo sentido en que yo concibo la palabra libertad: como algo que se tiene y *no* se tiene, que se *quiere,* que se *conquista*...

39

Crítica de la modernidad. – Nuestras instituciones no valen ya nada: sobre esto existe unanimidad. Pero esto no depende de ellas, sino de *nosotros.* Después de haber perdido todos los instintos de los que brotan las instituciones, estamos perdiendo las instituciones mismas, porque *nosotros* no servimos ya para ellas. El democratismo ha sido en todo tiempo la forma de decadencia de la fuerza organizadora: ya en *Humano, demasiado humano,* I, 318[168], dije que la democracia moderna y todas sus realidades a medias, como el «*Reich*

alemán», eran la *forma decadente de Estado.* Para que haya instituciones tiene que haber una especie de voluntad, de instinto, de imperativo, que sea antiliberal hasta la maldad: una voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad para con siglos futuros, de *solidaridad* entre cadenas generacionales futuras y pasadas *in infinitum* [hasta el infinito]. Si esa voluntad existe, se fundan cosas como el *imperium Romanum:* o como Rusia, la *única* potencia que hoy tiene dentro de sí duración, que puede aguardar, que todavía puede prometer algo, – Rusia, el concepto antitético de la miserable división europea en pequeños Estados y de la miserable nerviosidad europea, las cuales han entrado en una fase crítica con la fundación del *Reich* alemán[169]... Occidente entero carece ya de aquellos instintos de que brotan las instituciones, de que brota el *futuro:* acaso ninguna otra cosa le vaya tan a contrapelo a su «espíritu moderno». La gente vive para el hoy, vive con mucha prisa, – vive muy irresponsablemente: justo a esto es a lo que llama «libertad». Se desprecia, se odia, se rechaza aquello que *hace* de las instituciones instituciones: la gente cree estar expuesta al peligro de una nueva esclavitud allí donde se deja oír simplemente la palabra «autoridad». A tal extremo llega la *décadence* en el instinto de los valores propio de nuestros políticos, de nuestros partidos políticos: ellos *prefieren instintivamente* lo que disgrega, lo que acelera el final... Testimonio, el *matrimonio moderno.* Es evidente que al matrimonio moderno se le ha ido de las manos toda la razón: esto no constituye, sin embargo, una objeción contra el matrimonio, sino contra la modernidad. La razón del matrimonio – consistía en la responsabilidad jurídica exclusiva del varón: con ello el matrimonio tenía un centro de gravedad, mientras que hoy cojea de ambas piernas. La razón del matrimonio – consistía en su indisolubilidad por principio: con ello adquiría un acento que sabía *hacerse oír* frente al azar del sentimiento, de la pasión y del instante. Consistía asimismo en la responsabilidad

de las familias en cuanto a la elección de los cónyuges. Con la creciente indulgencia en favor del matrimonio *por amor* se ha eliminado precisamente el fundamento del matrimonio, aquello que *hace* de él una institución. Una institución no se la funda nunca jamás sobre una idiosincrasia, un matrimonio *no* se lo funda, como se ha dicho, sobre el «amor», – se lo funda sobre el instinto sexual, sobre el instinto de propiedad (mujer e hijo como propiedad), sobre el *instinto de dominio,* el cual se organiza constantemente la forma mínima de dominio, la familia, y *necesita* hijos y herederos para mantener también fisiológicamente unas dimensiones ya alcanzadas de poder, influencia, riqueza, para preparar unas tareas prolongadas, una solidaridad de instintos entre los siglos. El matrimonio como institución comprende ya en sí la afirmación de la forma más grande, más duradera, de organización: si la sociedad misma no puede *responder* de sí como un todo, hasta las generaciones más remotas, entonces el matrimonio no tiene ningún sentido. – El matrimonio moderno *ha perdido* su sentido, – por consiguiente se lo elimina. –

40

La cuestión obrera. – La estupidez, en el fondo la degeneración de los instintos, que es hoy la causa de *todas* las estupideces, consiste en que haya una cuestión obrera. Sobre ciertas cosas *no se pregunta:* primer imperativo del instinto. – Yo no alcanzo a ver qué es lo que quiere hacerse con el obrero europeo después de haber hecho de él una cuestión. Ese obrero se encuentra demasiado bien para no hacer cada vez más preguntas, para no preguntar de manera cada vez más inmodesta. En última instancia tiene a su favor el gran número. Ha desaparecido completamente la esperanza de que una especie de hombre modesta y satisfecha de sí, un tipo de

chino, forme aquí un estamento: y eso habría tenido una razón, eso habría sido realmente una necesidad. ¿Qué se ha hecho? – Todo, para aniquilar en germen incluso el presupuesto de eso, – han sido destruidos de raíz, con la irreflexión más irresponsable, los instintos en virtud de los cuales un obrero deviene posible como estamento, deviene posible *él mismo.* Se le ha hecho al obrero apto para el servicio militar, se le ha dado el derecho de asociación, el derecho político al voto: ¿cómo puede extrañar que el obrero sienta ya hoy su existencia como una situación menesterosa (dicho moralmente, como una *injusticia* –)? ¿Pero qué es lo que se *quiere?*, volvemos a preguntar. Si se quiere una finalidad, hay que querer también los medios: si se quiere esclavos, se es un necio si se los educa para señores[170]. –

41

«Libertad que yo *no* amo...»[171]. – En tiempos como los actuales estar abandonado a los instintos propios es una fatalidad más. Esos instintos se contradicen, se estorban, se destruyen unos a otros; yo he definido ya lo *moderno* como la autocontradicción fisiológica. La razón de la educación querría que, bajo una presión férrea, uno al menos de esos sistemas de instintos quedase *paralizado,* para permitir a otro sistema diferente cobrar energías, volverse fuerte, dominar. Hoy habría que empezar por hacer posible al individuo *castrándolo:* posible, es decir, *entero...* Ocurre lo contrario: quienes más fogosamente reclaman independencia, desarrollo libre, *laisser aller* [dejar ir], son precisamente aquellos para los cuales ningún freno *sería demasiado riguroso* – esto rige *in politicis* [en cuestiones políticas], esto rige en el arte. Pero esto es un síntoma de *décadence:* nuestro moderno concepto de «libertad» es una prueba más de la degeneración de los instintos. –

42

Donde es necesaria la fe. – Nada es más infrecuente entre moralistas y santos que la honestidad[172]; acaso ellos digan lo contrario, acaso incluso lo *crean.* En efecto, si una fe es más útil, más eficaz, más convincente que la hipocresía *consciente,* entonces la hipocresía se convierte pronto, por instinto, en *inocencia:* primera tesis para comprender a los grandes santos. También entre los filósofos, que son otra especie diferente de santos, el oficio entero comporta que ellos sólo permitan ciertas verdades, a saber: aquéllas por las cuales su oficio recibe la sanción *pública,* – dicho kantianamente, verdades de la razón *práctica.* Saben qué es lo que ellos *tienen que* probar, en esto son prácticos, – se reconocen entre ellos mismos en que coinciden sobre «las verdades». – «No mentirás» – dicho con claridad: *guárdese usted,* señor filósofo, de decir la verdad...

43

Dicho al oído de los conservadores. – Lo que antes no se sabía, lo que hoy sí se sabe, sí podría saberse, – no es posible ninguna *involución,* ninguna vuelta atrás en cualquier sentido y grado. Al menos nosotros los fisiólogos sabemos esto. Pero todos los sacerdotes y moralistas han creído en ello, – *quisieron* retrotraer la humanidad a una medida *anterior* de virtud, hacerla dar *vueltas hacia atrás* como si fuera un *tornillo.* La moral ha sido siempre un lecho de Procusto. Incluso los políticos han imitado en esto a los predicadores de la virtud: todavía hoy existen partidos que sueñan como meta el que todas las cosas *caminen como los cangrejos.* Pero nadie es libre de ser un cangrejo. No hay remedio: *hay que* ir hacia delante, quiero decir, *avanzar paso a paso hacia la décadence* (– ésta es *mi* definición del «progreso» moderno...). Es

posible *poner obstáculos* a esa evolución, y, con ellos, embalsar la degeneración misma, conjuntarla, hacerla más vehemente y *repentina:* más no puede hacerse. –

44

Mi concepto del genio[173]. – Los grandes hombres, lo mismo que las grandes épocas, son explosivos en los cuales está acumulada una fuerza enorme; su presupuesto es siempre, histórica y fisiológicamente, que durante largo tiempo se haya estado juntando, amontonando, ahorrando y guardando con vistas a ellos[174], – que durante largo tiempo no haya tenido lugar ninguna explosión. Si la tensión en la masa se ha vuelto demasiado grande, basta el estímulo más fortuito para hacer surgir el «genio», la «acción», el gran destino. ¡Qué importan entonces el ambiente, la época, el «espíritu de la época», la «opinión pública»! – Tómese el caso de Napoleón. La Francia de la Revolución, y aun más la Francia de la época anterior a la Revolución, habría engendrado de sí el tipo antitético del de Napoleón: incluso lo *ha* engendrado. Y como Napoleón era *distinto,* heredero de una civilización más fuerte, más larga, más antigua que la que en Francia estaba evaporándose y haciéndose pedazos, él llegó a hacerse allí el dueño, él fue allí el único dueño. Los grandes hombres son necesarios; la época en que aparecen, contingente; el hecho de que casi siempre lleguen a hacerse dueños de ella depende tan sólo de que son más fuertes, de que son más antiguos, de que con vistas a ellos ha estado reuniéndose durante un tiempo más largo. Entre un genio y su época existe la misma relación que entre lo fuerte y lo débil, también que entre lo viejo y lo joven: la época es siempre, relativamente, mucho más joven, más floja, menos adulta, más insegura, más infantil. – El hecho de que en Francia (también en Alemania: pero esto no importa nada) se piense hoy

sobre esto *de manera muy distinta,* el hecho de que allí la teoría del *milieu*[175], una verdadera teoría de neuróticos, haya llegado a ser sacrosanta y casi científica, y en ella crean incluso los fisiólogos, es algo que «no da buen olor»[176], que le inspira a uno pensamientos tristes. – Tampoco en Inglaterra se piensa de modo distinto, pero esto es algo que no acongojará a nadie. Al inglés sólo le están abiertos dos caminos para entenderse con el genio y con el «gran hombre»: o el *democrático,* a la manera de Buckle, o el *religioso,* a la manera de Carlyle[177]. – El *peligro* que hay en los grandes hombres y en las grandes épocas es extraordinario: los siguen muy de cerca el agotamiento de todo tipo, la esterilidad. El gran hombre es un final; la gran época, el Renacimiento por ejemplo, es un final. El genio –en su obra, en su acción– es necesariamente un derrochador: en *darse del todo* está su grandeza... El instinto de autoconservación queda en suspenso, por así decirlo; la arrolladora presión de las fuerzas que se desbordan le prohíbe toda salvaguarda y toda previsión de ese tipo. A esto se lo llama «sacrificarse»; se alaba en esto el «heroísmo» del gran hombre, su indiferencia frente a su propio bien, su entrega a una idea, a una causa grande, a una patria: todas estas cosas son malentendidos... Él se derrama, se desborda, se gasta, no se economiza, – de manera fatal, irremediable, involuntaria, como involuntario es el desbordamiento de un río sobre sus orillas. Pero como es mucho lo que a tales explosivos se debe, se les ha regalado, a cambio, también mucho, por ejemplo una especie de *moral superior...* Tal es, en efecto, la gratitud humana: *malentiende* a sus benefactores. –

45

El criminal y lo que le es afín[178]. – El tipo del criminal es el tipo del hombre fuerte situado en unas condiciones desfavorables, un hombre fuerte puesto enfermo. Lo que le falta es

la selva virgen, una naturaleza y una forma de existir más libres y peligrosas, en las que *sea legal* todo lo que en el instinto del hombre fuerte es arma de ataque y de defensa. Sus *virtudes* han sido proscritas por la sociedad: sus instintos más enérgicos, que le son innatos, mézclanse pronto con los afectos depresivos, con la sospecha, el miedo, el deshonor. Pero ésta es casi la *receta* de la degeneración fisiológica. Quien tiene que hacer a escondidas, con una tensión, una previsión, una astucia prolongadas, aquello que él mejor puede hacer, aquello que más le gustaría hacer, ése se vuelve anémico; y como la única cosecha que obtiene de sus instintos es siempre peligro, persecución, calamidades, también su sentimiento se vuelve contra esos instintos – los siente como una fatalidad. Es en nuestra sociedad, en nuestra domesticada, mediocre, castrada sociedad donde un hombre venido de la naturaleza, llegado de las montañas o de las aventuras del mar, degenera necesariamente en criminal. O casi necesariamente: pues hay casos en que ese hombre muestra ser más fuerte que la sociedad: el corso Napoleón es el caso más famoso. Para el problema que aquí se presenta es de importancia el testimonio de Dostoievski[179] – de Dostoievski, el único psicólogo, dicho sea de paso, del que yo he tenido que aprender algo: él es uno de los más bellos golpes de suerte de mi vida, aun más que el descubrimiento de Stendhal. Este hombre *profundo*, que tenía diez veces derecho a menospreciar a los superficiales alemanes, recibió una impresión muy distinta de la que él mismo aguardaba de los presidiarios de Siberia, en medio de los cuales vivió durante largo tiempo, todos ellos autores de crímenes graves, para los que no había ya ningún camino de vuelta a la sociedad – le dieron la impresión, más o menos, de estar tallados de la mejor, más dura y más valiosa madera que llega a crecer en tierra rusa. Generalicemos el caso del criminal: imaginemos unas naturalezas a las que, por alguna razón, les falte la aprobación pública, que saben que no producen la impresión de ser be-

neficiosas, útiles, – imaginemos ese sentimiento del chandala de no ser considerado como igual, sino como excluido, indigno, impurificador. Todas esas naturalezas tienen en sus pensamientos y en sus acciones el color de lo subterráneo; en ellas todo se vuelve más pálido que en aquellas otras sobre cuya existencia brilla la luz del día. Pero casi todas las formas de existencia que hoy nosotros consideramos distinguidas han vivido en otro tiempo en esa atmósfera semisepulcral: el hombre de ciencia, el artista, el genio, el espíritu libre, el actor de teatro, el mercader, el gran descubridor... Mientras el *sacerdote* fue considerado como el tipo supremo, *toda* especie valiosa de hombres estuvo desvalorizada... Se acerca el tiempo –lo prometo– en que el sacerdote será considerado como el hombre *más bajo,* como *nuestro* chandala, como la especie más mendaz, más indecorosa de hombre... Llamo la atención sobre el hecho de que todavía hoy, bajo el régimen de costumbres más suave que jamás haya dominado en la tierra, al menos en Europa, todo estar al margen, todo prolongado, demasiado prolongado *estar por debajo,* toda forma inhabitual, impenetrable de existencia, nos sugieren aquel tipo que el criminal conduce a su perfección. Todos los innovadores del espíritu llevan durante algún tiempo en la frente el signo pálido y fatalista del chandala: *no* porque produzcan esa impresión, sino porque ellos mismos sienten el abismo terrible que los separa de todo lo tradicional y respetado. Casi todo genio conoce, como uno de sus desarrollos, la «existencia catilinaria»[180], un sentimiento de odio, venganza y rebelión contra todo lo que ya *es,* lo que ya no *deviene*... Catilina – la forma de preexistencia de *todo* César. –

46

Aquí la perspectiva es libre[181]. – Puede ser altura de alma el que un filósofo calle; puede ser amor el que se contradiga; es posible en el hombre dedicado al conocimiento una cortesía

que mienta. No sin sutileza se ha dicho: *il est indigne des grands coeurs de répandre le trouble, qu'ils ressentent*[182] [es indigno de los grandes corazones el propagar la turbación que ellos sienten]: sólo hay que añadir que puede ser asimismo grandeza de alma el no tener miedo *de las cosas más indignas.* Una mujer que ama sacrifica su honor; un hombre dedicado al conocimiento que «ama» sacrifica acaso su humanidad; un dios que amaba se hizo judío...

47

La belleza no es un azar. – También la belleza de una raza o de una familia, su gracia y su bondad en los ademanes todos son cosas que se adquieren con trabajo: son, lo mismo que el genio, el resultado final del trabajo acumulado de generaciones. Es preciso haber hecho grandes sacrificios al buen gusto, es preciso haber hecho y haber dejado de hacer muchas cosas por amor a él –el siglo XVII de Francia es digno de admiración en ambos aspectos–, es preciso haber tenido en el buen gusto un principio de selección para elegir las compañías, el lugar, el vestido, la satisfacción sexual, es preciso haber preferido la belleza a la ventaja, al hábito, a la opinión, a la pereza. Regla suprema: es preciso no «dejarse ir» ni siquiera delante de sí mismo. – Las cosas buenas son sobremanera costosas: y siempre rige la ley de que quien las *tiene* es distinto de quien las *adquiere.* Todo lo bueno es herencia: lo que no es heredado es imperfecto, es un comienzo... En Atenas, en tiempo de Cicerón, que expresa su sorpresa por ello, los varones y los muchachos eran muy superiores en belleza a las mujeres[183]: ¡pero qué trabajo y qué esfuerzo al servicio de la belleza se había exigido allí, desde siglos, el sexo masculino! – Pues no debemos equivocarnos sobre la metódica en este punto: una mera disciplina de los sentimientos y los pensamientos es casi igual a cero (– en esto consiste el gran

malentendido de la formación alemana, que es totalmente ilusoria): es preciso persuadir primero al *cuerpo.* La observancia rigurosa de ademanes importantes y selectos, un obligarse a vivir únicamente con hombres que no se «dejan ir» bastan perfectamente para que uno llegue a ser importante y selecto: en dos, en tres generaciones está ya todo *interiorizado.* Es decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar *justo – no* por el «alma» (ésa fue la funesta superstición de los sacerdotes y semisacerdotes): el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, el *resto* es consecuencia de ello... Por esto los griegos continúan siendo el *primer acontecimiento cultural* de la historia – supieron lo que era necesario, lo *hicieron;* el cristianismo, que ha despreciado el cuerpo, ha sido hasta ahora la más grande desgracia de la humanidad. –

48

Progreso en el sentido en que yo lo entiendo. – También yo hablo de una «vuelta a la naturaleza», aunque propiamente no es un volver, sino un *ascender* – un ascender a la naturaleza y a la naturalidad elevada, libre, incluso terrible, que juega, que tiene *derecho* a jugar con grandes tareas... Para decirlo con una *metáfora:* Napoleón fue un fragmento de «vuelta a la naturaleza», tal como yo la entiendo (por ejemplo, *in rebus tacticis* [en cuestiones tácticas], y aun más, como los militares saben, en cuestiones estratégicas). – Pero Rousseau – ¿adónde quería *él* propiamente volver? Rousseau, ese primer hombre moderno, idealista y *canaille* en *una sola* persona; que tenía necesidad de la «dignidad» moral para soportar su propio aspecto; enfermo de una vanidad desenfrenada y de un autodesprecio desenfrenado[184]. También ese engendro que se ha plantado junto al umbral de la época moderna quería la «vuelta a la naturaleza» – ¿adónde, preguntamos

otra vez, quería volver Rousseau? – Yo odio a Rousseau incluso *en* la Revolución: ésta es la expresión histórico-universal de esa duplicidad de idealista y *canaille*. La *farce* [farsa] sangrienta con que esa Revolución se representó, su «inmoralidad», eso me importa poco: lo que yo odio es su *inmoralidad* rousseauniana – las llamadas «verdades» de la Revolución, con las que todavía sigue causando efectos y persuadiendo a ponerse de su lado a todo lo superficial y mediocre. ¡La doctrina de la igualdad!... Pero si no existe veneno más venenoso que ése: pues ella *parece* ser predicada por la justicia misma, mientras que es el *final* de la justicia... «Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales – *ése* sería el verdadero discurso de la justicia: y, lo que de ahí se sigue, no igualar jamás a los desiguales»[185]. – El hecho de que en torno a aquella doctrina de la igualdad haya habido acontecimientos tan horribles y sangrientos ha dado a esta «idea moderna» *par excellence* una especie de aureola y de resplandor, de tal modo que la Revolución como *espectáculo* ha seducido incluso a los espíritus más nobles. Ésta no es, en última instancia, una razón para apreciarla más. – Yo sólo veo a uno que la sintió tal como se debe sentirla, con *náusea* – Goethe[186]...

49

Goethe – no un acontecimiento alemán, sino un acontecimiento europeo: un intento grandioso de superar el siglo XVIII mediante una vuelta a la naturaleza, mediante un *ascenso* hasta la naturalidad del Renacimiento, una especie de autosuperación por parte de aquel siglo. – Goethe llevaba dentro de sí los instintos más fuertes de él: la sentimentalidad, la idolatría de la naturaleza, el carácter antihistórico, idealista, irreal y revolucionario (– este último es sólo una forma del carácter irreal). Recurrió a la historia, a la ciencia

natural, a la Antigüedad, asimismo a Spinoza, y sobre todo a la actividad práctica; se rodeó nada más que de horizontes cerrados; no se desligó de la vida, se introdujo en ella; no fue apocado y tomó sobre sí, a su cargo, dentro de sí, todo lo posible. Lo que él quería era *totalidad;* combatió la desunión entre razón, sensibilidad, sentimiento, voluntad (– desunión predicada, con una escolástica espantosa, por *Kant,* el antípoda de Goethe), se impuso una disciplina de totalidad, se *creó* a sí mismo... En medio de una época de sentimientos irreales, Goethe fue un realista convencido: dijo sí a todo lo que en ella le era afín, – no tuvo vivencia más grande que la de aquel *ens realissimum* [ser realísimo] llamado Napoleón. El hombre concebido por Goethe era un hombre fuerte, de cultura elevada, hábil en todas las actividades corporales, que se tiene a sí mismo a raya, que siente respeto de sí mismo, al que le es lícita la osadía de permitirse el ámbito entero y la entera riqueza de la naturalidad, que es lo bastante fuerte para esa libertad; el hombre de la tolerancia, no por debilidad, sino por fortaleza, porque sabe emplear en provecho propio incluso aquello que haría perecer a una naturaleza media; el hombre para el cual no hay ya nada prohibido, a no ser la *debilidad,* llámese ésta vicio o virtud... Con un fatalismo alegre y confiado ese espíritu que *ha llegado a ser libre* está inmerso en el todo y abriga la *creencia* de que sólo lo individual es reprobable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma – *ese espíritu no niega ya...* Pero tal creencia es la más alta de todas las creencias posibles: yo la he bautizado con el nombre de *Dioniso.* –

50

Podría decirse que en cierto sentido el siglo XIX *también* se ha esforzado en lograr todo aquello que Goethe se esforzó en lograr como persona: una universalidad en el com-

prender, en el dar por bueno, un dejar-que-se-nos-acerquen las cosas, cualesquiera que sean, un realismo temerario, un respeto a todos los hechos. ¿Cómo es que el resultado global no es un Goethe, sino un caos, un sollozo nihilista, un no-saber-adónde-ir, un instinto de cansancio, que *in praxi* [en la práctica] invita constantemente *a regresar al siglo XVIII?* (– en forma, por ejemplo, de romanticismo del sentimiento, de altruismo, de hiper-sentimentalidad, de feminismo en el gusto, de socialismo en la política). ¿No es el siglo XIX, sobre todo en su final, simplemente un siglo XVIII reforzado, *vuelto grosero,* es decir, un siglo de *décadence?* ¿De tal modo que Goethe habría sido, no sólo para Alemania, sino para Europa entera, nada más que un episodio, una bella inutilidad? – Pero se malentiende a los grandes hombres cuando se los mira desde la mísera perspectiva de un provecho público. Acaso el que no se sepa extraer de ellos ningún provecho *forme parte incluso de la grandeza...*

51

Goethe es el último alemán por el que yo tengo respeto: él habría sentido tres cosas que yo siento, – también nos entendemos en lo que se refiere a la «cruz»[187]... A menudo me preguntan para qué escribo yo propiamente *en alemán:* en ningún otro lugar, me dicen, soy peor leído que en mi patria. Pero en última instancia, ¿quién sabe si yo *deseo* siquiera ser leído hoy? – Crear cosas en las que el tiempo intentará en vano hincar sus dientes; esforzarse por lograr, en la forma, *en la substancia,* una pequeña inmortalidad – yo no he sido todavía nunca bastante modesto para exigir menos de mí. El aforismo[188], la sentencia, en los que yo soy el primer maestro entre alemanes, son las formas de la «eternidad»; es mi ambición decir en diez

frases lo que todos los demás dicen en un libro, – lo que todos los demás *no* dicen en un libro...

Yo he dado a la humanidad el libro más profundo que ella posee, mi *Zaratustra:* dentro de poco voy a darle el más independiente[189]. –

Lo que yo debo a los antiguos

1

Para concluir, una palabra sobre aquel mundo para penetrar en el cual yo he buscado accesos, para penetrar en el cual acaso yo haya encontrado un acceso nuevo – el mundo antiguo. Mi gusto, que tal vez sea la antítesis de un gusto tolerante, también aquí está lejos de decir sí en bloque: en general no le gusta decir sí, algo más le gusta decir no, lo que más le place es no decir absolutamente nada... Esto rige para culturas enteras, rige para libros, – rige también para lugares y paisajes. En el fondo son poquísimos los libros antiguos que cuentan en mi vida; entre ellos no están los más famosos. Mi sentido del estilo, del epigrama como estilo, se despertó casi de manera instantánea al contacto con Salustio[190]. No he olvidado el asombro de mi venerado profesor Corssen[191] cuando tuvo que dar la nota más alta de todas a su peor latinista –, de un solo golpe estuve yo a punto. Prieto, riguroso, con la mayor substancia posible en el fondo, una fría malicia contra la «palabra bella», también contra el «sentimiento bello» – en esto me adiviné a mí mismo. Se reconocerá en mí, y ello incluso en mi *Zaratustra,* una ambi-

ción muy seria de lograr un estilo *romano,* un *aere perennius*[192] [perennidad más duradera que el bronce] en el estilo. – Lo mismo me pasó en mi primer contacto con Horacio[193]. Hasta hoy no he sentido con ningún poeta aquel arrobamiento artístico que desde el comienzo me proporcionó una oda horaciana. Lo que en ellas se alcanzó es algo que, en ciertos idiomas, ni siquiera es posible *quererlo.* Ese mosaico de palabras, donde cada una de ellas, como sonoridad, como lugar, como concepto, derrama su fuerza a derecha y a izquierda y sobre el conjunto, ese *minimum* en la extensión y el número de signos, ese *maximum,* logrado de ese modo, en la energía de los signos – todo eso es romano y, si se quiere creerme, *aristocrático par excellence.* En comparación con ello el resto entero de la poesía se transforma en algo demasiado popular, – en mera charlatanería sentimental...

2

A los griegos no les debo en modo alguno impresiones tan intensas como ésas; y, para decirlo derechamente, ellos no *pueden* ser para nosotros lo que son los romanos. De los griegos no se *aprende* – su modo de ser es demasiado extraño, es también demasiado fluido para causar un efecto imperativo, un efecto «clásico». ¡Quién habría aprendido jamás a escribir de un griego! ¡Quién lo habría aprendido jamás *sin* los romanos!... No se me ponga la objeción de Platón. En relación con Platón yo soy un escéptico radical y nunca he sido capaz de estar de acuerdo con la admiración por el Platón *artista,* que es tradicional entre los doctos. En última instancia, aquí tengo de mi parte a los más refinados jueces del gusto entre los antiguos mismos. Platón entremezcla, a mi parecer, todas las formas del estilo, con ello es un *primer décadent* del estilo[194]: tiene sobre su conciencia una culpa semejante a la de los cínicos que inventaron la *sa-*

tura Menippea[195] [sátira menipea]. Para que el diálogo platónico, esa especie espantosamente autosatisfecha y pueril de dialéctica, pueda actuar como un atractivo es preciso que uno no haya leído jamás a buenos franceses, – a Fontenelle por ejemplo. Platón es aburrido. – En última instancia, mi desconfianza con respecto a Platón va a lo hondo: lo encuentro tan descarriado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, tan cristiano anticipadamente –él tiene ya el concepto «bueno» como concepto supremo– que a propósito del fenómeno entero Platón preferiría usar, más que ninguna otra palabra, la dura expresión «patraña superior», o, si gusta más al oído, idealismo. Se ha pagado caro el que ese ateniense fuese a la escuela de los egipcios[196] (– ¿o de los judíos en Egipto?...) En la gran fatalidad del cristianismo Platón es aquella ambigüedad y fascinación llamada el «ideal», que hizo posible a las naturalezas más nobles de la Antigüedad el malentenderse a sí mismas y el poner el pie en el *puente* que llevaba hacia la «cruz»... ¡Y cuánto Platón continúa habiendo en el concepto «Iglesia», en la organización, en el sistema, en la praxis de la Iglesia! – Mi recreación, mi predilección, mi *cura* de todo platonismo ha sido en todo tiempo *Tucídides*[197]. Tucídides y, acaso, el *Príncipe* de Maquiavelo son los más afines a mí por su voluntad incondicional de no dejarse embaucar en nada y de ver la razón en la *realidad, – no* en la «razón», y aun menos en la «moral»... Del deplorable embellecimiento de los griegos con los colores del ideal, que es el premio que el joven «de formación clásica» obtiene de su adiestramiento en la enseñanza media para la vida, ninguna otra cosa cura más radicalmente que Tucídides. Es preciso examinar con detalle cada una de sus líneas y descifrar sus pensamientos ocultos con igual claridad que sus palabras: hay pocos pensadores tan ricos de pensamientos ocultos. En él alcanza su expresión perfecta la *cultura de los sofistas,* quiero decir, *la cultura de los realistas*[198]: ese inestimable movimiento en medio de la patraña de

la moral y del ideal propio de las escuelas socráticas, que entonces comenzaba a irrumpir por todas partes. La filosofía griega como *décadence* del instinto griego; Tucídides, como la gran suma, la última revelación de aquella objetividad fuerte, rigurosa, dura, que el heleno antiguo tenía en su instinto. El *coraje* frente a la realidad es lo que en última instancia diferencia a naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde frente a la realidad, – *por consiguiente,* huye al ideal; Tucídides tiene dominio de *sí,* – por consiguiente, tiene también dominio de las cosas...

3

De ventear en los griegos «almas bellas»[199], «áureas mediocridades» y demás perfecciones, de admirar en ellos, por ejemplo, la calma en la grandeza, los sentimientos ideales, la simplicidad elevada – de esa «simplicidad elevada»[200], que es en el fondo una *niaiserie allemande* [bobería alemana], he estado yo preservado por el psicólogo que llevo dentro de mí. Yo he visto su más fuerte instinto, la voluntad de poder, yo he visto a los griegos temblar ante la violencia indomable de ese instinto, – yo he visto a todas sus instituciones brotar de medidas defensivas para asegurarse unos a otros contra su *materia explosiva* interior. La enorme tensión en el interior se descargaba luego en una enemistad terrible y brutal hacia el exterior: las ciudades se despedazaban unas a otras para que los habitantes de cada una de ellas encontrasen tregua de sí mismos. Se tenía necesidad de ser fuerte: el peligro se hallaba cerca, – estaba al acecho en todas partes. La magnífica agilidad corporal, el temerario realismo e inmoralismo que es propio del heleno fue una *necesidad,* no una naturaleza. Fue una consecuencia, no existió desde el comienzo. Y con las fiestas y las artes no se quería tampoco otra cosa que sentirse a sí mismo *por encima, mostrarse* por encima:

son medios para glorificarse a sí mismo y a veces para inspirar miedo de sí... ¡Juzgar a los griegos por sus filósofos, a la manera alemana, utilizar, por ejemplo, la mojigatería de las escuelas socráticas para explicar *qué* es, en el fondo, helénico!... Los filósofos son, en efecto, los *décadents* del mundo griego, el movimiento de oposición al gusto antiguo, aristocrático (– al instinto agonal, a la *polis,* al valor de la raza, a la autoridad de la tradición). Las virtudes socráticas fueron predicadas *porque* los griegos las habían perdido: como todos ellos eran irritables, miedosos inconstantes, comediantes, tenían unas cuantas razones de más para hacerse predicar la moral. No es que esto haya proporcionado alguna ayuda: pero les caen tan bien *a los décadents* las palabras y los gestos grandes...

4

Yo fui el primero que, para comprender el instinto helénico más antiguo, todavía rico e incluso desbordante, tomé en serio[201] aquel maravilloso fenómeno que lleva el nombre de Dioniso: el cual sólo es explicable por una *demasía de fuerza.* Quien profundiza en los griegos, como Jakob Burckhardt de Basilea, el más profundo conocedor de su cultura que hoy vive, se dio enseguida cuenta de que esto tenía importancia: Burckhardt añadió a su *Cultura de los griegos* un capítulo especial sobre el mencionado fenómeno[202]. Si se quiere la antítesis de esto, véase la casi regocijante pobreza de instintos mostrada por los filólogos alemanes cuando se acercan a lo dionisiaco. Sobre todo el famoso Lobeck[203], que se introdujo a rastras en ese mundo de estados misteriosos con la venerable seguridad de un gusano desecado entre libros, y se persuadió de que era científico siendo frívolo e infantil hasta la náusea, – Lobeck ha dado a entender, con un gran despliegue de erudición, que propiamente ninguna de esas curiosi-

dades tiene importancia. De hecho, dice, acaso los sacerdotes comunicasen a los participantes en tales orgías algo no carente de valor, como, por ejemplo, que el vino incita al placer, que a veces el hombre vive de frutos, que las plantas florecen en la primavera, y en el otoño se marchitan. En lo que se refiere a aquella chocante riqueza de ritos, símbolos y mitos de origen orgiástico, de que el mundo antiguo pulula literalmente, Lobeck encuentra en ella una ocasión de alcanzar un grado más alto de ingeniosidad. «Los griegos –dice en *Aglaophamus,* I, 672–, cuando no tenían otra cosa que hacer, reían, saltaban, corrían de un lado para otro, o, dado que a veces el hombre encuentra también placer en ello, se sentaban, lloraban y se lamentaban. Más tarde vinieron *otros* y buscaron alguna razón que explicase ese comportamiento sorprendente, y así surgieron, para explicar tales usos, aquellas innumerables leyendas festivas y mitos. Por otra parte se creyó que las *bufonadas* que tenían lugar en los días de fiesta formaban parte también, necesariamente, de la celebración festiva, y se las conservó como una parte imprescindible del culto». – Esto es una charlatanería despreciable, a un Lobeck no se lo tomará en serio ni un solo instante. De manera completamente distinta nos sentimos impresionados al examinar el concepto «griego» que Winckelmann y Goethe se formaron, y lo encontramos incompatible con el elemento de que brota el arte dionisiaco, – con el orgiasmo[204]. De hecho yo no dudo de que, por principio, Goethe habría excluido algo así de las posibilidades del alma griega. *Por consiguiente, Goethe no entendió a los griegos.* Pues sólo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco se expresa el *hecho fundamental* del instinto helénico – su «voluntad de vida». *¿Qué* es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida *eterna,* el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida *verdadera* como supervivencia colectiva mediante la pro-

creación, mediante los misterios de la sexualidad. Por ello el símbolo *sexual* era para los griegos el símbolo venerable en sí, el auténtico sentido profundo que hay dentro de toda la piedad antigua. Cada uno de los detalles del acto de la procreación, del embarazo, del nacimiento despertaba los sentimientos más elevados y solemnes. En la doctrina de los misterios el *dolor* queda santificado: los «dolores de la parturienta» santifican el dolor en cuanto tal, – todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro, *implica* dolor... Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que* existir también eternamente el «tormento de la parturienta»... Todo esto significa la palabra Dioniso: yo no conozco una simbólica más alta que esta simbólica *griega,* la de las Dionisias. En ella el instinto más profundo de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida, es sentido religiosamente, – la vía misma hacia la vida, la procreación, es sentida como la *vía sagrada*... Sólo el cristianismo, que se basa en el resentimiento *contra* la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha arrojado *basura* sobre el comienzo, sobre el presupuesto de nuestra vida[205]...

5

La psicología del orgiasmo entendido como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el dolor mismo actúa como un estimulante, me dio la clave para entender el concepto de sentimiento *trágico,* sentimiento que ha sido malentendido tanto por Aristóteles[206] como especialmente por nuestros pesimistas. La tragedia está tan lejos de ser una prueba del pesimismo de los helenos en el sentido de Schopenhauer, que ha de ser considerada, antes bien, como un rechazo y una *contra-instancia* decisivos de aquél. El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y

duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos, – a *eso* fue a lo que yo llamé dionisiaco, *eso* fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico. No* para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese efecto –así lo entendió Aristóteles–: sino para, más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, – ese placer que incluye en sí también el *placer del destruir*... Y con esto vuelvo a tocar el sitio de que en otro tiempo partí – *El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transvaloración de todos los valores: con esto vuelvo a situarme yo otra vez en el terreno del que brotan mi querer, mi *poder* – yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, – yo, el maestro del eterno retorno[207]...

Habla el martillo

Así habló Zaratustra. 3, 90[208]

«¡Por qué tan duro! – dijo en otro tiempo el carbón de cocina al diamante; ¿no somos parientes cercanos?» –

¿Por qué tan blandos? Oh hermanos míos, así os pregunto yo a vosotros: ¿no sois vosotros – mis hermanos?

¿Por qué tan blandos, tan poco resistentes y tan dispuestos a ceder? ¿Por qué hay tanta negación, tanta renegación en vuestro corazón? ¿Y tan poco destino en vuestra mirada?

Y si no queréis ser destinos ni inexorables: ¿cómo podríais algún día – vencer conmigo?

Y si vuestra dureza no quiere levantar chispas y cortar y sajar: ¿cómo podríais algún día – crear conmigo?

Los creadores son duros, en efecto. Y bienaventuranza tiene que pareceros a vosotros el imprimir vuestra mano sobre milenios como si fuesen cera, –

– bienaventuranza, escribir sobre la voluntad de milenios como sobre bronce, – más duros que el bronce, más nobles que el bronce. Sólo lo totalmente duro es lo más noble de todo.

Esta nueva tabla, oh hermanos míos, coloco yo sobre vosotros: ¡endureceos! – –

Notas del traductor*

1. El término alemán *Heiterkeit*, que aquí se traduce por «jovialidad», suele verterse ordinariamente por «serenidad», sobre todo cuando se habla de la «serenidad griega» *(griechische Heiterkeit)*. Con independencia del problemático concepto «serenidad griega», *Heiterkeit* no designa en modo alguno la «serenidad», si se entiende este término castellano como «apacibilidad», «sosiego», «falta de turbación física o moral» (Diccionario de la Real Academia). La *Heiterkeit* habría que concebirla más bien en el sentido que tiene cuando se aplica al «cielo sereno», esto es: «claro», «despejado de nubes o nieblas», que es un sentido muy nietzscheano. En esta traducción de las obras completas de Nietzsche se ha vertido sistemáticamente *Heiterkeit* por «jovialidad». Para quienes opinen que «serenidad» sería una traducción más adecuada, la sustitución no ofrece ninguna dificultad, pues «jovialidad» es siempre, aquí, *Heiterkeit*.

* Las citas de Nietzsche que aparecen en las notas siguientes remiten, si no se indica lo contrario, a las obras publicadas en Alianza Editorial, Biblioteca de autor-Nietzsche, todas ellas prologadas, traducidas y anotadas por Andrés Sánchez Pascual: *La genealogía de la moral* (BA 0610), *Más allá del bien y del mal* (BA 0611), *Así habló Zaratustra* (BA 0612), *El Anticristo* (BA 0613), *Ecce homo* (BA 0614), *El nacimiento de la tragedia* (BA 0616) y *Consideraciones intempestivas I* (BA 0617).

2. Transvaloración: *Umwertung*. Esta traducción literal del famoso término nietzscheano parece, aunque nueva, más adecuada que las hasta ahora usuales en España, que eran un tanto chillonas: «inversión de los valores», «subversión de los valores», «derrumbamiento de los valores», «transmutación de los valores», todas las cuales sugieren algo así como «anarquía». Nada más lejos de Nietzsche. Se trata de «cambiar» y «sustituir» unos valores por otros, a saber, los inventados por los resentidos, por los dimanantes de la afirmación de la vida.
3. Nietzsche alude aquí, sin duda, a su obra *El caso Wagner*, publicada inmediatamente antes de *Crepúsculo de los ídolos*. Las palabras con que acaba *El caso Wagner* son precisamente éstas: «El caso Wagner es para el filósofo un caso afortunado, – este escrito, eso se percibe con el oído, está inspirado por la gratitud...».
4. El verso aquí citado por Nietzsche nos ha sido transmitido por Aulo Gelio, *Noches áticas*, 18, 11, 4. Corresponde al poema de Furio de Anzio *Los Anales*.
5. Charles Andler ha defendido *(Nietzsche, sa vie et sa pensée*, París, 2.ª edición, 1958, tomo II, p. 586, nota 1) que la traducción correcta de la palabra *Götzen*, al menos en el título de la obra *(Götzen-Dämmerung)*, sería «dioses falsos» y no «ídolos». Aun concediendo la parte de razón que le asiste a Andler en su propuesta, parece que el concepto «ídolos», entendido en su sentido más amplio, engloba también el de «dioses falsos» y resulta además obligado en la mayoría de las ocasiones.
6. En alemán, juego de palabras entre *böser Blick* (literal: «mirada malvada»; figurado: «mal de ojo») y *böses Ohr* (literal: «oído malvado»; figurado –en la expresión forjada por Nietzsche, a semejanza de la anterior–: «mal de oído»).
7. El símbolo del «martillo» aparece en Nietzsche, como es sabido, en *Así habló Zaratustra* (véase edición citada, pp. 137-138 y 161). El final de *Crepúsculo de los ídolos* será un fragmento de *Así habló Zaratustra*, al que Nietzsche da aquí el título de «Habla el martillo» (véase la p. 145). Por otro lado en *Más allá del bien y del mal* (edición citada, p. 96) Nietzsche había hablado de «un martillo divino».
8. Nietzsche alude aquí al primitivo título de esta obra: *Ociosidad de un psicólogo*. Véase la «Introducción», p. 14.
9. El sentido concreto que tenía para Nietzsche la palabra «ociosidad» se aclara en este fragmento inédito de la primavera-verano de 1888:

   «Para un guerrero del conocimiento, que está siempre en lucha con verdades feas, la creencia *de que no existe ninguna verdad* es

un gran baño y un relajamiento de los miembros. – El nihilismo es *nuestra* especie de ociosidad...»

10. Esto es, *El Anticristo,* antes de que Nietzsche decidiera hacer de él la entera *Transvaloración.* Véase a este propósito la nota 14 del traductor a la citada edición de *Ecce homo.*
11. Nietzsche realiza aquí un juego de palabras basado en el conocido proverbio alemán (también usual en otras lenguas) *Müssiggang ist aller Laster Anfang* [La ociosidad es el comienzo de todos los vicios], a la vez que vuelve a aludir al primitivo título de la obra.

    Ya en el otoño de 1881 Nietzsche había aplicado ese mismo proverbio a «la ociosidad de Zaratustra». Un fragmento inédito de aquella época dice así: «La ociosidad de Zaratustra es, sin embargo, el comienzo de todos los vicios.»
12. En un fragmento inédito del otoño de 1887 esta sentencia es ampliada del modo siguiente:

    «El más animoso de todos nosotros no tiene ánimos bastantes para lo que él propiamente sabe... El grado y fortaleza de la valentía de uno mismo son los que deciden sobre en qué lugar se detiene o no se detiene *todavía,* en qué lugar juzga "aquí está la verdad"; lo deciden más, en todo caso, que cualquier sutilidad u obtusidad de ojo y de espíritu.»
13. Esta aseveración de Aristóteles se encuentra en su *Política,* 1253 a 29, dentro del contexto siguiente:

    «Es, pues, manifiesto que la ciudad existe por naturaleza y que es anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá mantener con el todo político la misma relación que las otras partes mantienen con su respectivo todo. Quien sea incapaz de entrar en esa participación común, o quien, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es parte de la ciudad, sino un animal o un dios.»
14. En alemán Nietzsche realiza un juego de palabras con los términos *einfach* [simple] y *zwiefach* [duplicado]. Por lo demás, es clara la intención antischopenhaueriana de esta sentencia: para Schopenhauer la simplicidad era el distintivo de lo verdadero.
15. Encontramos aquí la primera «reminiscencia» de las lecturas francesas de Nietzsche en esta época; en concreto, del *Journal* de los hermanos Goncourt. El día 10 de noviembre de 1887, desde Niza, Nietzsche le escribía a su amigo Peter Gast lo siguiente: «Querido amigo... Ha aparecido el segundo tomo del *Journal des Goncourt:* es la novedad más interesante. Se refiere a los años 1862-1865: en él se describen de manera muy gráfica los famosos *dîners chez Magny,* aquellas comidas que, dos veces por mes, reu-

nían a la pandilla más ingeniosa y escéptica de los espíritus parisienses de entonces (Sainte-Beuve, Flaubert, Théophile Gautier, Taine, Renan, los Goncourt, Schérer, Gavarni, a veces Turguéniev, etc.) Pesimismo exasperado, cinismo, nihilismo, alternando con mucho alborozo y buen humor; yo mismo no estaría mal allí – conozco de memoria a esos señores, tanto que propiamente estoy ya harto de ellos. Hay que ser más radical: en el fondo a todos ellos les falta lo principal – *"la force"*».

Como iremos señalando en su momento, Nietzsche metamorfosea en *Crepúsculo de los ídolos* numerosas expresiones ingeniosas que aparecen en el citado *Journal*. En uno de sus cuadernos inéditos (signatura W II 3: noviembre de 1887 a marzo de 1888) tomó numerosos apuntes del tomo I del *Journal* (correspondiente a los años 1851-1861). Así, por ejemplo, con referencia a la página 392 del citado *Journal*, Nietzsche escribe esta nota: – *man hat von Zeit zu Zeit das Bedürfnis d'un encanaillement de l'esprit* [de vez en cuando tenemos necesidad de un encanallamiento del espíritu], que es sin duda un antecedente de esta sentencia de Nietzsche. El texto completo de esos apuntes puede verse ahora en el segundo volumen de la sección octava de la edición critica de las *Obras* de Nietzsche publicada por la editorial Walter de Gruyter de Berlín.

16. El sentido *concreto* que esta frase tenía para Nietzsche se aclara en un apunte inédito de la primavera de 1888, que dice:

«Lo que no nos mata – matámoslo *nosotros*, nos hace más fuertes. *Il faut tuer le Wagnerisme* [Hay que matar el wagnerismo]». Nietzsche repite literalmente esta frase en *Ecce homo* (véase edición citada, p. 28).

17. La «estupidez» del remordimiento de conciencia había sido señalada ya por Nietzsche en el aforismo 38 de «El caminante y su sombra» (tomo II de *Humano, demasiado humano)*, que dice así: «*Remordimiento de conciencia.* El remordimiento de conciencia es, lo mismo que el mordisco del perro a una piedra, una estupidez». Y en *Así habló Zaratustra* (segunda parte, «De los compasivos», p. 140 de la edición citada) se dice: «Los remordimientos de conciencia enseñan a morder».

Un análisis más detallado del remordimiento de conciencia puede verse en *La genealogía de la moral* (edición citada, p. 106-107). Por fin, en *Ecce homo* (edición citada, p. 41) dice Nietzsche de sí: «Asimismo me falta un criterio fiable acerca de qué sea un remordimiento de conciencia». Véase también la sentencia 29 (p. 38) de este mismo apartado.

18. En el cuaderno de apuntes citado en la nota 15 Nietzsche había anotado la siguiente frase: *Der Mann hat das Weib gemacht, indem er ihr alle seine Poesien giebt... Gavarni* [El varón ha creado a la mujer dándole todas sus poesías... Gavarni], antecedente de esta sentencia. Nietzsche se refiere con este apunte a la página 283 del *Journal des Goncourt* mencionado en dicha nota. Como es sabido, Gavarni es el pseudónimo de Sulpice-Guillaume Chevalier (1804-1866), dibujante y caricaturista francés, colaborador de la revista *Charivari,* sobre el que los hermanos Goncourt publicaron en 1870 un estudio titulado *Gavarni: el hombre y la obra.*
19. Nietzsche había anotado en el citado cuaderno: – *sie suchen eine Null, um ihren Werth zu verzehnfachen* [buscan un cero para decuplicar su valor], que corresponde a una frase de Gavarni (página 387 del *Journal des Goncourt).*
20. Un fragmento inédito del otoño de 1887, al que Nietzsche puso el título de «Los "póstumos" – problema de la comprensibilidad y de la *autoridad*», amplía esta sentencia de manera muy interesante. Dice así:

    «Los *póstumos (* – dificultad de su comprensión; en cierto sentido, *no comprendidos jamás).*

    ¿Epicuro?
    Schopenhauer.
    Stendhal.
    Napoleón.
    ¿Goethe?
    ¿Shakespeare?
    ¿Beethoven?
    Maquiavelo:

    Los hombres póstumos son peor comprendidos, pero mejor oídos que los tempestivos. O, dicho con más rigor: no son comprendidos jamás: y de ahí su autoridad *(comprendre c'est égaler* [comprender es igualar])».

    Sobre los hombres «póstumos» habla Nietzsche en otras ocasiones; véase, por ejemplo, *La gaya ciencia,* § 365; *Ecce homo,* edición citada, p. 63; y el «prólogo» a *El Anticristo,* edición citada, p. 29.
21. Tempestivo: *zeitgemäss.* El término castellano es tan poco usual como el correspondiente alemán. Sin embargo, parece necesario no intentar suavizar la expresión nietzscheana, con grave riesgo de equívoco; la traducción más corriente es la de «actual», que me parece del todo errónea. La perífrasis «el que se amolda a su época» complica innecesariamente la traducción. Por otro lado, re-

cuérdese que Nietzsche ha hecho famoso el término opuesto a éste en el título de sus *Consideraciones intempestivas.*

22. Sobre la relación entre el «pudor» de la mujer y la verdad y la ciencia, véase *Más allá del bien y del mal,* aforismos 127 y 204 (edición citada, pp. 110 y 149). También *Humano, demasiado humano,* I, aforismo 416; y II, aforismo 265 («Opiniones y sentencias mezcladas»).
23. Esta sentencia, como claramente se advierte, está dicha en sentido totalmente irónico y se dirige, sin duda, contra Wagner: *panem et Circen* (burlesca deformación del conocido *panem et circenses)* quiere significar, como el propio Nietzsche traduce, pan y un arte que convierte a sus cultivadores en animales (como hacía la Circe mitológica). Sobre «la música como Circe» véase el final de *El caso Wagner.*
24. En el cuaderno a que nos hemos referido en notas anteriores (y con referencia a la p. 291 del *Journal des Goncourt)* había escrito Nietzsche: «Para los clowns y los volatineros su oficio es su deber: son los únicos actores cuyo talento es indiscutido y absoluto, como el de los matemáticos o, mejor, *comme le saut périlleux* [como el salto mortal]. Pues en esto no hay una falsa apariencia de talento: uno o bien cae o bien se tiene en pie».
25. La expresión *Böse Menschen haben keine Lieder* [Los hombres malvados no tienen canciones] es muy popular en Alemania. Corresponde a un verso de la poesía *Die Gesänge* [Los cánticos] (1804), de Joh. Gottfr. Seume (1763-1810), al que Nietzsche calificó una vez, en sus escritos autobiográficos juveniles, de «hombre y poeta de sentimientos verdaderamente patrióticos».

    En un fragmento inédito de julio-agosto de 1883 ofrece Nietzsche la siguiente ampliación de esta sentencia:

    «La música rusa saca a la luz, con una simplicidad conmovedora, el alma del *mujik,* del pueblo bajo. Nada habla más a mi corazón que las suaves melodías de esa música, todas las cuales son melodías tristes. Yo cambiaría la felicidad de Occidente entero por la forma rusa de estar triste. – Mas ¿cómo es que las clases dominantes de Rusia no están representadas en su música? ¿Basta con decir "los hombres malvados no tienen canciones"?» –
26. Nietzsche escribe esta obra en 1888 y, en consecuencia, alude al año 1870, fecha de la guerra franco-prusiana. Más adelante (véase p. 85) volverá a referirse a esa misma fecha.

    Una advertencia sobre la palabra «espíritu» *(Geist).* Como es bien sabido, el término alemán *Geist* tiene una extensión mucho más amplia que el castellano *espíritu. Geist* significa, conjunta-

mente: «ingenio», «inteligencia», «cultura», etc., además de «espíritu». Para evitar equívocos y para no introducir en la versión interpretaciones del traductor, he trasladado siempre sistemáticamente *Geist* por *espíritu.* Acaso el conjunto de significaciones que en esta obra tiene la palabra *Geist* se plasme, mejor que en ningún otro término, en el *esprit* francés, tal como suele entendérselo al usarlo dentro de un contexto castellano.

27. Un fragmento inédito de julio-agosto de 1888 dice así: «Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. Al menos para nosotros los pensadores la voluntad de sistema es algo que compromete, una forma de nuestra inmoralidad. – Quizá se adivine, si se echa una mirada *detrás* de este libro, qué sistemático he eludido yo mismo, a costa de mucho esfuerzo...»
28. En *Ecce homo* (p. 131 de la edición citada) dice Nietzsche: «En el alemán, de un modo semejante a lo que ocurre en la mujer, no se llega nunca al fondo, *no lo tiene:* eso es todo. Pero no por ello se es ya superficial». Sin duda, para esta sentencia, Nietzsche se inspira en el *Journal des Goncourt*, p. 325, donde Gavarni, a la pregunta de si él ha comprendido alguna vez a la mujer, responde: «Una mujer es algo impenetrable, no porque sea profunda, sino porque es superficial».
29. Nietzsche utiliza aquí un refrán muy conocido en Alemania: *Auch der Wurm krümmt sich, wenn man ihn tritt* [también el gusano se enrosca cuando lo pisan].
30. En el capítulo titulado «A mediodía», de la cuarta parte de *Así habló Zaratustra* (véase p. 377 de la edición citada), se dice: «Para ser feliz, ¡con qué poco basta para ser feliz! Así dije yo en otro tiempo y me creí sabio. Pero era una blasfemia: *esto* lo he aprendido ahora. Los necios inteligentes hablan mejor».
31. En una carta a Peter Gast, de 15 de enero de 1888, dice Nietzsche: «La vida sin música es sencillamente un error, un trabajo penoso, un exilio». Y en la dirigida a G. Brandes el 27 de marzo de 1888, lo repite: «Sin música la vida sería para mí un error».
32. Nietzsche alude aquí, cambiando el sentido, a unos versos muy populares en Alemania del poeta Ernst Moritz Arndt (1769-1860). En su poesía *Des Deutschen Vaterland* [La patria del alemán] dice éste:

Soweit die deutsche Zunge klingt
Und Gott im Himmel Lieder singt
[Mientras la lengua alemana resuene
y cante canciones al Dios del cielo].

Nietzsche cambia el dativo en nominativo, haciendo que sea Dios el que cante canciones.

33. La frase de Flaubert la toma Nietzsche del prólogo de Guy de Maupassant a las *Lettres de Gustave Flaubert à George Sand* [Cartas de G. Flaubert a G. Sand], París, 1884, obra que él tenía en su biblioteca.
34. Véase *Ecce homo,* p. 45 de la edición citada: «*Estar sentado* el menor tiempo posible; no dar crédito a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad, – a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos. Todos los prejuicios proceden de los intestinos. La carne del trasero –ya lo he dicho en otra ocasión– es el auténtico *pecado* contra el espíritu santo».
35. Un fragmento inédito del otoño de 1887 dice lo siguiente:

    «¿Si yo he causado daño con esto a la virtud?... Tan poco como los anarquistas a los príncipes: sólo desde que se dispara contra éstos vuelven a estar firmemente asentados en su trono... Pues eso es lo que ha ocurrido siempre y lo que seguirá ocurriendo; no hay medio mejor de causar beneficio a una causa que perseguirla y hostigarla con mil perros... Eso es lo que yo he hecho.»
36. Este «cuarto caso de conciencia» es amplificado del modo siguiente en un fragmento inédito de julio-agosto de 1888:

    «No debemos querer de nosotros nada que no podamos hacer. Preguntémonos a nosotros mismos: ¿quieres ir junto a los demás? ¿O precederlos? ¿O caminar solos? – En el segundo caso lo que se quiere es ser un pastor: un pastor, es decir, el artículo de primera necesidad para un rebaño.»
37. El § 1 de *El Anticristo* (edición citada, p. 32) termina de igual manera: «Fórmula de *nuestra* felicidad: un sí, un no, una línea recta, una meta...»
38. *Das Problem des Sokrates.* Traduzco literalmente, pero conviene advertir que el significado es: «el problema que Sócrates es», «el problema que Sócrates plantea», o si se quiere: «Sócrates como problema», como se verá por la lectura.
39. Véase *Fedón,* 118 a: «Ya estaba frío el bajo vientre cuando Sócrates se descubrió, pues estaba cubierto con un velo, y dijo, y éstas fueron sus últimas palabras: Critón, debemos un gallo a Asclepio; pagádselo y no lo descuidéis.» En Atenas ofrendaban un gallo a Asclepio, en agradecimiento, precisamente quienes habían recobrado la salud. La muerte sería, pues, según Sócrates, la curación de la enfermedad que es el vivir.
40. *Die Weisesten aller Zeiten* [los sapientísimos de todos los tiempos]

es expresión de Goethe, popularizada en Alemania, procedente de su *Koptisches Lied* [Canción copta].

41. Véase *El nacimiento de la tragedia* (BA 0616), Biblioteca de autor-Nietzsche, Alianza Editorial.
42. Nietzsche alude aquí sin duda al título del libro de E. Dühring: *Der Wert des Lebens.* [El valor de la vida.] Breslau, 1865. En el verano de 1875 Nietzsche leyó con sumo interés esta obra e hizo un amplísimo extracto de ella. Sobre el filósofo alemán E. Dühring (1833-1921) Nietzsche habla siempre con desprecio, calificándolo de «anarquista», «vocinglero», «agitador». Véase *Ecce homo,* edición citada, p. 31; *La genealogía de la moral,* edición citada, p. 96; *Más allá del bien y del mal,* edición citada, página 32, y nota 17 del traductor.
43. Sobre la fealdad de Sócrates, véase, de Platón, *El banquete,* 215, y *Teeteto,* 143 e; de Jenofonte, *El banquete,* c. 2, 19;
44. Nietzsche alude aquí a la noticia transmitida por Cicerón en *Tusculanas,* IV, 37, 80, cuyo contexto es el siguiente: «Pero aquellos de quienes se dice que son por naturaleza iracundos o misericordiosos o envidiosos o alguna otra cosa similar, tienen, por así decirlo, una mala constitución anímica, pero pueden curarse, como se dice de Sócrates. En una reunión, habiéndole atribuido a Sócrates muchos vicios Zópiro, el cual se jactaba de conocer la naturaleza de cada uno por sus rasgos fisonómicos, riéronse de él los otros, que no habían observado tales vicios en Sócrates, pero fue éste mismo quien lo defendió, pues dijo que tales vicios eran innatos en él, pero que los había vencido gracias a la razón». En *De fato,* V, 10, vuelve Cicerón a repetir esta noticia; aquí Zópiro califica a Sócrates de «estúpido», «idiota» y «mujeriego» *(mulierosus).* Zópiro fue un tracio que pasaba por ser el inventor de métodos fisiognómicos.
45. De la «superfetación de lo lógico» en Sócrates había hablado ya Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia.* Véase edición citada, pp. 123 y 239.
46. Transcribo así el δαίμων griego, para evitar confusiones con el «demonio» *(Teufel,* en alemán) de la teología cristiana. Como es sabido, para los griegos clásicos el «demón» es algo intermedio entre lo divino y lo mortal. Para Sócrates es una «aparición» que le habla sobre todo en sueños, según cuenta él mismo. Amplias observaciones de Nietzsche acerca del «demón» socrático pueden verse en *El nacimiento de la tragedia,* edición citada, pp. 117 y s.
47. La expresión «idiosincrasia» la emplea Nietzsche en esta obra en su habitual sentido de «peculiaridad», pero haciendo hincapié en lo que en ella hay de «idiota». Véase luego la p. 51.

48. El «zorro Reinecke» (llamado «Renart» en la tradición medieval francesa, y «Reinhart» en la alemana) es, como se sabe, a través de sus aventuras con los hombres y animales, un consumado «dialéctico», como aquí indica Nietzsche. Goethe popularizó en Alemania este personaje con su poema en hexámetros *Reinecke Fuchs* [El zorro Reinecke] (1793).
49. Véase antes nota 44.
50. Véase antes nota 39. Que no fue Atenas quien condenó a Sócrates, sino éste quien pidió la muerte y, por lo tanto, se suicidó, es algo que Nietzsche había expresado ya en *El nacimiento de la tragedia* (edición citada, p. 123). También lo había dicho con toda claridad en el aforismo 94 del tomo II de *Humano, demasiado humano,* «Opiniones y sentencias mezcladas», cuyo texto es el siguiente:

    «*Asesinatos jurídicos.* – Los dos máximos asesinatos jurídicos de la historia universal son, para decirlo sin circunloquios, suicidios velados y bien velados. En ambos casos los afectados quisieron morir; en ambos casos se hicieron clavar la espada en el pecho mediante la mano de la injusticia humana.» Nietzsche se refiere, claro está, a las muertes de Sócrates y de Cristo. Sobre el «suicidio» de este último véase *El Anticristo,* ed. citada, p. 63.
51. Véase antes nota 47.
52. *Egipticismo:* tendencia a la permanencia estática, a la intemporalidad, a la petrificación. Véase el aforismo 323 de «Opiniones y sentencias mezcladas»: «... Cuando un pueblo tiene muchas cosas fijas, ello es prueba de que quiere petrificarse y de que le gustaría convertirse del todo en un *monumento:* como ocurrió, a partir de determinado momento, con el mundo *egipcio...*» Nietzsche vuelve a usar el término *egipticismo* en la carta citada luego en la nota 94.
53. La burla verbal del «monótono-teísmo» volverá Nietzsche a repetirla en *El Anticristo* (ed. citada, p. 49), donde habla de «ese deplorable Dios, del monótono-teísmo cristiano».
54. El gran respeto de Nietzsche por Heraclito se encuentra atestiguado en la totalidad de su obra. Y ello, ya desde la primera. Véase *El nacimiento de la tragedia* (edición citada, pp. 107, 168 y 199). Véase también *Más allá del bien y del mal* (edición citada, p. 151) y *Ecce homo* (edición citada, p. 79).
55. En *Ecce homo* (edición citada, p. 136) dice Nietzsche a propósito de su «nariz»: «Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir –en *oler*– la mentira como mentira... Mi genio está en mi nariz.»
56. La polémica de Nietzsche con el concepto de *causa sui,* mantenida a lo largo de toda su obra, se intensifica en las obras finales. Véase,

por ejemplo, el § 15 de *Más allá del bien y del mal* (p. 38 de la edición citada), así como el § 21 (página 45).

57. Nietzsche dice, en realidad: *auf deutsch* [en alemán].
58. Sobre el tema de la «voluntad» y la «voluntad libre» véase el largo § 19 de *Más allá del bien y del mal* (pp. 41-43 de la edición citada).
59. El problema de la relación entre el lenguaje y la gramática por un lado, y el pensamiento y la filosofía, por otro, preocupó a Nietzsche desde muy temprano. Véase, por ejemplo, la parte final del ensayo titulado *La visión dionisiaca del mundo,* escrito por Nietzsche en el verano de 1870 (incluido en *El nacimiento de la tragedia,* edición citada, pp. 270 y ss.), y sobre todo el importante estudio *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). A los «lazos de la gramática (o metafísica del pueblo)» alude Nietzsche en el § 354 de *La gaya ciencia.* Pero donde más incisivamente toca este tema es en *Más allá del bien y del mal* (véase edición citada, pp. 20, 40, 44-45 y 64.
60. Sobre el no-pesimismo del artista trágico véase *Ecce homo* (edición citada, pp. 75 y ss.).
61. Este capítulo es, en realidad, una apretada «historia de la filosofía» al hilo de la contraposición entre «mundo verdadero» y «mundo aparente». Probablemente Nietzsche toma esta contraposición del libro del filósofo G. Teichmüller (1832-1888), titulado *Die wirkliche und die scheinbare Welt* [El mundo real y el mundo aparente] y publicado en 1882. La lectura de Teichmüller por Nietzsche está atestiguada por una tarjeta postal enviada por éste a su amigo Overbeck desde Génova (23 de octubre de 1883) en que le dice: «Viejo y querido amigo, al leer a Teichmüller me quedo cada vez más asombrado de qué poco conozco yo a Platón y de *cuánto* πλατωνίξει *[platoniza]* Zaratustra». Teichmüller, catedrático de filosofía en Basilea, fue colega de Nietzsche en aquella Universidad; a su marcha, Nietzsche intentó ser nombrado sucesor suyo en la cátedra de filosofía, mas no lo consiguió. Véase también el § 10 de *Más allá del bien y del mal* (pp. 31-32 de la edición citada).
62. Mantenemos con mayúscula la palabra «Idea» *(Idee)* para subrayar el carácter platónico que Nietzsche le da aquí.
63. Königsberguense = kantiana.
64. Esta expresión es eco del § 342 de *La gaya ciencia,* titulado *Incipit tragoedia* [comienza la tragedia], que anticipa el texto de lo que será luego el § 1 del «Prólogo de Zaratustra». Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, p. 33, y nota 1 del traductor (página 443). Por otra parte, como ha indicado con razón E. Fink (véase *La filosofía de Nietzsche.* Traducción de Andrés Sánchez Pascual. N.º 164 de la co-

lección Alianza Universidad, pp. 174 y s.), al hablar de «la sombra más corta» Nietzsche aludé claramente, una vez más, a Platón y a su «alegoría de la caverna». En cuanto al «mediodía», sabido es que constituye uno de los símbolos de la filosofía nietzscheana. Según el último plan trazado por Nietzsche para *La voluntad de poder* (véase antes, «Introducción», pp. 13-14), el libro cuarto de esa obra, luego desechada, se habría titulado «El gran mediodía». Un conciso fragmento inédito de la primavera-verano de 1888 dice lo siguiente:

«Existen pensadores de mañana, existen pensadores de tarde, existen búhos de noche. No olvidar la *species* más aristocrática: la de los *pensadores de mediodía,* – aquellos en que constantemente el gran Pan duerme. Entonces toda luz cae perpendicular...»

65. Palabras de Cristo en *Evangelio de Mateo,* 5, 29.
66. Véase *Evangelio de Mateo,* 5, 3: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos».
67. También en el § 3 de la tercera de sus *Consideraciones intempestivas,* titulada *Schopenhauer como educador,* Nietzsche había mencionado *la Trappe;* allí, al hablar de la «duplicidad extraordinariamente peligrosa» de la naturaleza de Schopenhauer, cita la anécdota (narrada por W. Gwinner en su obra *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre* [A. Schopenhauer, expuesto a base de un trato personal con él. Una mirada a su vida, a su carácter y a su doctrina], Leipzig, 1862, p. 168) según la cual, al contemplar una vez Schopenhauer un retrato de Rancé, «el gran fundador de La Trapa», exclamó: «Esto es obra de la gracia». Sin duda, al mencionar aquí La Trapa, Nietzsche alude a Schopenhauer. Éste habla repetidas veces de La Trapa y de su fundador en *El mundo como voluntad y representación.*
68. Véase *Evangelio de Lucas,* 16, 15: «Vosotros sois los que os las dais de justos delante de los hombres, pero *Dios ve vuestros corazones;* porque lo que es estimable para los hombres es abominable ante Dios» (palabras de Jesús a los fariseos).
69. Expresión evangélica; véase *Evangelio de Mateo,* 3, 17.
70. Véase antes nota 42.
71. Véase el § 68 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación,* titulado precisamente «Sobre la doctrina de la negación de la voluntad de vida», que se refiere al § 68 del primer tomo.
72. Nietzsche emplea aquí uno de sus juegos predilectos de palabras, la aliteración, y dice: *Schlucker und Mucker.*
73. Nietzsche emplea una vez más una aliteración: *Hinsichten, Rücksichten, Absichten.*

74. El modo de expresarse de Nietzsche en la titulación de este § 1 no les ha parecido muy preciso a otros traductores. Por ello, la totalidad de las traducciones castellanas anteriores, «mejorando» a Nietzsche, han traducido este título por «error de la confusión entre la causa y el efecto». Me atengo aquí, como siempre, a lo que Nietzsche dice: *Irrthum der Verwechslung von Ursache und Folge.* Si Nietzsche hubiera querido decir «causa y efecto» habría escrito sin más: *Ursache und Wirkung* en vez de *Ursache und Folge.* El § 608 de *Humano, demasiado humano,* tomo I, por ejemplo, se titula: *Ursache und Wirkung verwechselt* [La causa y el efecto, confundidos]. Véase también *Aurora,* cuyo § 121 se titula *Ursache und Wirkung.*
75. Alvise Cornaro (1475-1566) es un extraño personaje italiano del que se dice que llevó una vida completamente licenciosa hasta los cuarenta años de edad, pero que luego se sometió a un régimen muy severo que le permitió vivir noventa y un años. Los métodos propugnados por él los expone en su obra *Discorsi della vita sobria* (1558). Nietzsche tenía en su biblioteca la traducción alemana de este libro. En una tarjeta postal enviada a su amigo Overbeck desde Génova el 27 de octubre de 1883 le dice:

    «Querido amigo, ha llegado el segundo libro de Teichmüller, así como el del magnífico Cornaro – ¡agua para mi molino! Acaso alguna vez haga yo un resumen de mis experiencias - he realizado muchas observaciones y ensayos y quiero obtener el premio de ellos – la conocida "vida larga y feliz"».
76. *Lo malo* tiene aquí el sentido técnico que Nietzsche da a esta palabra en *La genealogía de la moral,* tratado primero: «Bueno y malvado», «bueno y malo». Véase edición citada, pp. 33 y ss., y nota 15 del traductor.
77. Véase *El caso Wagner,* § 1, donde Nietzsche dice: «"Lo bueno es ligero, todo lo divino corre con pies delicados": artículo primero de mi estética». Véase también *Así habló Zaratustra* (edición citada, p. 276).
78. Instinto causal: *Ursachentrieb.* Por vez primera aparece aquí este término, que Nietzsche vuelve a usar luego varias veces. Pese a los equívocos a que pudiera dar lugar, aquí se traducirá siempre *Trieb* por instinto. La palabra *Trieb* la toma Nietzsche del vocabulario de Schopenhauer; también toma de él expresiones compuestas con *Trieb,* por ejemplo *Kunsttrieb.* [instinto artístico], que aparece con frecuencia en *El nacimiento de la tragedia* (véase, en la edición citada, la nota 19 del traductor). Posiblemente Nietzsche forja el término *Ursachentrieb* a imitación de Schopenhauer.

79. El problema de la «lógica» empleada en el sueño preocupó a Nietzsche ya tempranamente. Véase, a este propósito, el § 13 de *Humano, demasiado humano,* I, titulado «Lógica del sueño».
80. También en *La genealogía de la moral* (edición citada, p. 164) alude Nietzsche al *nervus sympathicus* como a una de las «causas fisiológicas» de los sentimientos generales. Cf. asimismo este fragmento inédito del verano-otoño de 1881: «Acaso las diferencias de temperamento se encuentren condicionadas por la diferente distribución y cantidad de las sales orgánicas más que por ninguna otra cosa. El bilioso tiene demasiado poco sulfato de sodio; al melancólico le faltan fosfato y sulfato de potasio; en los flemáticos hay demasiado poco fosfato de hierro».
81. Sobre la «prueba del placer» véase el § 120 de *Humano, demasiado humano,* I, cuyo título es precisamente «La prueba del placer»; dice así:

    «La opinión agradable es aceptada como verdadera: ésta es la prueba del placer (o, como dice la Iglesia, la prueba de la fuerza), de la cual están muy orgullosas todas las religiones, siendo así que deberían avergonzarse de ella. Si la fe no hiciese felices [a los hombres], no sería creída: ¡Qué poco valiosa será, por lo tanto!»

    Y en un fragmento inédito de la primavera de 1888 se matiza este mismo pensamiento:

    «"La prueba de la fuerza": es decir, un pensamiento es probado por su efecto, – ("por sus frutos", como ingenuamente dice la Biblia).»
82. Nietzsche alude a la «histeria de las brujas» también en *La genealogía de la moral* (edición citada, p. 183).
83. La paginación indicada por Nietzsche se refiere a la edición que él poseía: la de Frauenstädt. La frase de Schopenhauer se encuentra en el libro cuarto, capítulo 46, titulado «De la nulidad y el sufrimiento de la vida».
84. Véase *Epístola primera a los tesalonicenses,* 1, 3. Unas consideraciones de Nietzsche sobre las «tres virtudes cristianas» pueden verse en *La genealogía de la moral* (edición citada, páginas 63 y ss.). Y un estudio más detallado, en el § 23 de *El Anticristo.*
85. La negación de la «voluntad libre» es expuesta a menudo en la obra de Nietzsche. Véase, por ejemplo, *Humano, demasiado humano,* I, § 18 («La creencia en la libertad de la voluntad es un error originario de todo lo orgánico»); II, «El caminante y su sombra», § 9, titulado «Dónde surgió la doctrina de la libertad de la voluntad», § 11 («La creencia en la libertad de la voluntad... tiene su abogado y su evangelista constante en el lenguaje»); *La gaya cien-*

cia, § 345 («La superstición de la voluntad libre»); y, en fin, el § 18 y el § 19 de *Más allá del bien y del mal* (edición citada, pp. 41 y ss.).

86. La «inocencia del devenir» es una de las fórmulas en que se resume la filosofía de Nietzsche, sobre todo en los fragmentos póstumos. Ya en el § 81 de *Humano, demasiado humano,* II «El caminante y su sombra», titulado «La injusticia mundana», había defendido Nietzsche la «inocencia total» de los hombres; y en el § 56 de *Aurora,* titulado «El apóstata del espíritu libre», propugna la inocencia de todas las acciones y opiniones.
87. La polémica de Nietzsche contra el «orden moral del mundo», que recorre su obra entera, se acentúa sobre todo en *El Anticristo* (§ § 26, 38 y 49). Véase también *Ecce homo* (edición citada, p. 137).
88. Un ataque a fondo a la «libertad inteligible» puede verse en el § 39 de *Humano, demasiado humano,* I, titulado precisamente «La fábula de la libertad inteligible».
89. Véase *Ecce homo,* edición citada, p. 49, donde aparece este mismo pensamiento.
90. Véase, en general, *Más allá del bien y del mal.* Y en especial, *La genealogía de la moral* (p. 70 de la edición citada).
91. Sobre este problema véase ante todo el «Prólogo» a *La genealogía de la moral* (edición citada, pp. 21 y ss.).
92. *Zähmung:* doma. *Züchtung:* cría. Sobre la cría de hombres entendida en sentido zoológico había hablado ya Nietzsche en *Más allá del bien y del mal;* véase edición citada, § 251 (p. 220) y § 262 (p. 242).
93. La expresión «bestia rubia», que ha dado lugar a tantos malentendidos, aparece por vez primera en *La genealogía de la moral* (edición citada, p. 55), referida a «las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos».
94. El «Código de Manú» o «Ley de Manú», en parte todavía vigente, es el más antiguo de la India y comprende las antiguas prescripciones religiosas, morales y sociales. Nietzsche conoció esta obra en la primavera de 1888 en la traducción francesa de Louis Jacolliot, titulada *Les legislateurs religieux. Manou-Moïse-Mahomet* [Los legisladores religiosos. Manú-Moisés-Mahoma], París, 1876. – La profunda impresión que el conocimiento de esta obra causó en Nietzsche se pone de manifiesto en la carta siguiente, escrita desde Turín, el 31 de mayo de 1888, a Peter Gast:

«Querido amigo... A estas últimas semanas les debo una *enseñanza* esencial: he encontrado el *Código de Manú* en una traducción francesa, realizada en la India bajo rigurosísimo control de

los más altos sacerdotes y doctos de allí. Este producto absolutamente *ario,* un código sacerdotal de la moral, basado en los *Vedas,* en la idea de casta y en una ascendencia antiquísima –no pesimista, aun cuando sí sacerdotal– completa de la manera más notable mis ideas sobre la religión. Confieso mi impresión de que todas las otras grandes legislaciones morales que poseemos me parecen un remedo e incluso una caricatura de ésta: ante todo el *egipticismo;* pero incluso Platón me parece, en todos los puntos capitales, sencillamente *bien instruido* por un bramán. Los judíos aparecen en este aspecto como una raza de chandalas, la cual aprende de sus señores los principios en que se basan los sacerdotes para alcanzar luego el dominio y organizar un pueblo... También los chinos parecen haber producido su Confucio y su Lao-tse bajo la impresión de este antiquísimo *Código* clásico. La organización medieval ofrece el aspecto de un extraño tanteo destinado a recuperar todas las ideas sobre las que reposaba la antiquísima sociedad ario-india – pero con valores pesimistas, que proceden del terreno de la *décadence* racial. – Los judíos parecen también aquí simples "intermediarios", no inventan nada.»

Todas las citas que Nietzsche hace luego del *Código de Manú* proceden de la traducción francesa citada. También en *El Anticristo,* § § 56, 57 y 58, extrae Nietzsche notables consecuencias de esa obra.

95. Contra la *pia fraus* (expresión que procede de Ovidio, *Metamorfosis,* IX, 711) había combatido ya Nietzsche en el tomo II de *Humano, demasiado humano,* «Opiniones y sentencias mezcladas», § 299. Véase también el § 105 de *Más allá del bien y del mal* (edición citada, p. 106).
96. Sobre el «derecho a la mentira» véase *La genealogía de la moral,* III (p. 177 de la edición citada), y nota 103 del traductor allí.
97. Sobre el concepto de «espíritu» *(Geist)* recuérdese la advertencia hecha en la nota 26.
98. «Alemania, pueblo de pensadores y poetas» era frase muy difundida en el siglo XIX. Se atribuye a Karl Musäus (1735-1787). Nietzsche alude a ella en varias ocasiones. Por ejemplo, en *La genealogía de la moral* (p. 81 de la edición citada).
99. Conocidas palabras iniciales del antiguo himno oficial alemán. Fue compuesta la letra en 1822 por Heinrich Hoffmann von Fallersleben (1798-1874), profesor de la Universidad de Breslau. En *Ecce homo* (p. 129 de la edición citada) polemiza Nietzsche con esta frase. También lo hace en *La genealogía de la moral* (página 200 de la edición citada).

100. En *La genealogía de la moral* (edición citada, p. 184), dice Nietzsche, refiriéndose al «ideal ascético»:

«Yo no sabría señalar nada que haya dañado tan destructoramente como este ideal la *salud* y el vigor racial, sobre todo de los europeos; es lícito llamarlo, sin ninguna exageración, la *auténtica fatalidad* en la historia de la salud del hombre europeo. A lo sumo podría compararse con el influjo específicamente germánico: me refiero al envenenamiento alcohólico de Europa, que hasta hoy ha marchado rigurosamente al mismo paso que la preponderancia política y racial de los germanos (– donde éstos inocularon su sangre, inocularon también sus vicios). – Como tercer elemento de la serie habría que mencionar la sífilis – *magno sed proxima intervalo* [a gran distancia, pero muy próxima].»

101. El odio de Nietzsche a la cerveza y a su mal influjo sobre la inteligencia alemana está atestiguado a lo largo de toda su obra. Véase, por ejemplo, el § 324 de «Opiniones y sentencias mezcladas», en el tomo II de *Humano, demasiado humano*. Véase también *Ecce homo*, edición citada, p. 43.

102. Nietzsche alude aquí a la primera de sus *Consideraciones intempestivas*, titulada *D. Strauss, el confesor y el escritor* (1873), así como a la poesía de D. Strauss titulada «A la encantadora morena *(Braune)*». *Braune* es la designación alemana de lo que en castellano suele llamarse «cerveza negra». También en *Ecce homo* (edición citada, p. 84) alude Nietzsche al «evangelio de cervecería».

103. Véase antes nota 26.

104. *Hilotismo:* «esclavitud». Los «hilotas» eran, como es bien sabido, los esclavos de la antigua Esparta, propiedad del Estado.

105. Nietzsche vuelve a usar esta misma expresión en el «prólogo» a *Nietzsche contra Wagner* y en *Ecce homo* (p. 66 de la edición citada). El significado de esa palabra *(Flachland)* es, en primer término, geográfico, pero Nietzsche le da además un significado burlón, en cuanto «país sin cumbres» e incluso «país estúpido» (por semejanza con *Flachkopf)*.

106. Ya en la tercera de sus conferencias tituladas *Sobre el futuro de nuestros establecimientos de enseñanza*, de 1872, se había referido Nietzsche polémicamente al concepto de *Kultur-Staat*. Véase edición de *Obras* de Nietzsche por Schlechta (III, p. 225).

107. En los aforismos § 465 («Resurrección del espíritu») y § 481 («La gran política y sus daños») del tomo I de *Humano demasiado humano*, Nietzsche había expuesto ya opiniones similares, dando razones más detalladas.

108. *Freiheitskriege* [guerras de liberación] es el término alemán usual para designar las tres campañas de 1813 (primavera y otoño), 1814 y 1815 que liberaron a Alemania del dominio napoleónico y acarrearon la caída de este Imperio. En el § 244 de *Más allá del bien y del mal* (p. 209 de la edición citada) dice Nietzsche:

«Es cierto que no fueron las "guerras de liberación" las que le hicieron alzar los ojos con mayor alegría, así como tampoco lo fue la Revolución francesa, – el acontecimiento que le hizo *cambiar de pensamiento* sobre su *Fausto*, es más, sobre el entero problema "hombre", fue la aparición de Napoleón.»

109. Jakob Burckhardt (1818-1897), el conocido autor de *La cultura del Renacimiento en Italia* y de *Historia de la cultura griega*, fue colega de Nietzsche en la Universidad y en el Pädagogium de Basilea. Nietzsche se gloriaba de tenerlo como «amigo», aunque la actitud de Burckhardt fue siempre, más bien, esquiva. Al publicarse *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche hizo que el primer ejemplar enviado por su editor estuviese destinado a Burckhardt. Y en una carta a su amigo Overbeck (22 de diciembre de 1888), le dice, hablando de este libro, que «J. Burckhardt aparece dos veces en él, con honores extraordinarios». Véase la segunda cita más adelante, p. 141.

110. En *El caso Wagner*, § 6, había usado ya Nietzsche esta sentencia latina, forjada por él, sin duda, siguiendo la expresión de Horacio en *Sátiras*, I, 9, 44.

111. Nietzsche realiza en alemán un juego de palabras entre los términos *allgemein* (general) y *gemein* (común; pero también vil, bajo, abyecto). Es un juego de palabras usado por Nietzsche con frecuencia.

112. También aquí hay un juego de palabras, en alemán, entre *Berufe* (profesiones) y *berufen* (dotado de una vocación).

113. Véase, sobre el mismo tema, *Ecce homo* (p. 56 de la edición citada).

114. Ya antes en este libro (véase la p. 69) ha mencionado Nietzsche los «pies ligeros» como «primer atributo de la divinidad». Véase asimismo la nota 77.

115. Sobre «intempestivo» *(unzeitgemäss)* véase antes nota 21. Por lo demás, en los primeros apartados de estas «Incursiones» aparecen numerosas reminiscencias de las lecturas francesas de Nietzsche por esta época, sobre todo de los tres volúmenes del *Journal* de los hermanos Goncourt aparecidos en 1887-1888. (Véase antes nota 15.) Esas reminiscencias llegan a veces al calco verbal. Parece innecesario decir que Nietzsche no «plagia», sino que, con una maestría inigualable, utiliza suscitaciones ajenas para decir lo que él quiere decir.

116. Mis imposibles: *Meine Unmöglichen*. El adjetivo *unmöglich*, aparte de su significado primario, «imposible [de hacer]», tiene en alemán un segundo sentido: «imposible [de tolerar o soportar]», que es el que aquí le da Nietzsche. «Mis imposibles» significa, pues: «los hombres que a mí me resultan insoportables».
117. En el original Nietzsche dice *Toreador*. Las referencias a Séneca no son escasas en la obra de Nietzsche. En *Humano, demasiado humano*, I, § 282, Nietzsche lo enumera entre «los grandes moralistas (Pascal, Epicteto, Séneca, Plutarco)»; en el «prólogo en verso» a *La gaya ciencia*, titulado «Broma, ardid y venganza», la poesía número 34 lleva el título «Séneca *et hoc genus omne*»; y en un fragmento inédito dice lo siguiente: «Yo no quiero persuadir a nadie a la filosofía: es necesario, es tal vez deseable que el filósofo sea una planta *escasa*. Nada me repugna tanto como el elogio doctrinario de la filosofía, tal como se da en Séneca o aun más en Cicerón.»
118. En esta calificación de Schiller por Nietzsche culmina el aprecio cada vez menor en que el segundo fue teniendo al primero, a quien, sin embargo, alabó mucho en sus escritos anteriores (véase, por ejemplo, *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, pp. 56, 78 y 83), «El trompetero de Säckingen» *[Der Trompeter von Säckingen]*, obra de J. V. von Scheffel (1826-1886), fue muy conocida en su tiempo y alcanzó máxima popularidad cuando en 1884 se estrenó como ópera cómica.
119. Nietzsche zahiere en más de una ocasión a Kant, aprovechándose de la semejanza verbal de su apellido con la palabra inglesa *cant*.
120. «Facilidad para correr»: *Geläufigkeit*. La ironía de Nietzsche aquí, que casi se pierde en castellano, se basa en que *Geläufigkeit* designa en alemán la habilidad pianística de una persona, esto es, la «facilidad para correr sobre las teclas del piano». Y conocido es el virtuosismo con que Liszt hacía eso.
121. El conocido filólogo, historiador y filósofo francés E. Renan (1823-1892) fue, a pesar de los malos modales con que Nietzsche suele tratarlo (véase, por ejemplo, el § 48 de *Más allá del bien y del mal*, edición citada, p. 81), uno de los autores que más influyeron, de un modo u otro, en su concepción de los orígenes del cristianismo. En los primeros meses de 1888 Nietzsche leyó con detenimiento su *Vie de Jésus (Histoire des origines du christianisme. Libre premier)*, París, 1883, y de esa lectura quedan numerosos apuntes en sus cuadernos inéditos.
122. La expresión francesa citada es de Renan y aparece en su *Vie de Jésus*. Nietzsche había aludido ya a ella en el «Epílogo» de *El caso Wagner* y volverá a hacerlo en otros pasajes.

123. En *El caminante y su sombra,* § 125, Nietzsche había citado ya a Sainte-Beuve, a propósito de la cuestión de si existen «clásicos alemanes». En el § 48 de *Más allá del bien y del mal* (edición citada, p. 81) dice Nietzsche. «¡Qué olor jesuítico despide ese amable e inteligente cicerone de Port-Royal, Sainte-Beuve, a pesar de toda su hostilidad contra los jesuitas!)»
124. Véase antes nota 29.
125. En una carta a su amigo Peter Gast, escrita el 24 de noviembre de 1887, hace Nietzsche las siguientes consideraciones sobre la «familia» Rousseau:

«El hecho de que Gluck tuviera entre sus primeros adictos a Rousseau es algo que da que pensar: al menos para mí, todo lo que ese hombre ha apreciado es algo problemático; asimismo lo son todos los que lo han apreciado a *él* (– hay toda una familia Rousseau, a ella pertenece también Schiller, en parte Kant; en Francia, George Sand, e incluso Sainte-Beuve; en Inglaterra, la Eliot, etc.) Todo aquel que ha tenido necesidad de la "dignidad moral", *faute de mieu* [a falta de otra cosa mejor], ha sido un venerador de Rousseau, hasta descender a nuestro querido Dühring, que tiene el gusto de presentarse en su autobiografía precisamente como *Rousseau del siglo XIX.*»

La referencia a Gluck, en esta carta, alude a lo que le había comunicado Peter Gast en la suya del 12 de noviembre de 1887: «Me ha interesado en Gluck el hecho de que uno de sus primeros adictos en París fuera J.-J. Rousseau». La «autobiografía» de Dühring a que Nietzsche se refiere es la obra de éste *Sache, Leben und Feinde* [Causa, vida y enemigos], Carlsruhe, 1881; véase la página 341.
126. Véase antes nota 6.
127. En *La genealogía de la moral* (edición citada, p. 192) se burla Nietzsche de la adoración a los *petits faits* llamándola «*ce petit faitalisme*».
128. La «embriaguez» (en su sentido más amplio) es para Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia* (edición citada, páginas 42 y ss.), el símbolo de lo dionisiaco. Este § 8, así como los tres siguientes, constituyen un resumen y puesta a punto de lo dicho por Nietzsche en la citada obra.
129. Rafael es mencionado ya por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (véase edición citada, pp. 59 y s.), donde ofrece una interpretación de su cuadro llamado *La Transfiguración.* A lo largo de su obra son numerosas las referencias de Nietzsche a Rafael, que culmina en la que aquí aparece.
130. Como es sabido, estas categorías estéticas constituyen la base teórica de *El nacimiento de la tragedia.* Véase edición citada, pp. 28, 41 y ss.

131. Sobre esta unidad primordial de las diversas facultades artísticas y su posterior separación véase *El nacimiento de la tragedia,* edición citada, pp. 64 y 220-221.
132. Las referencias de Nietzsche a la arquitectura y a los arquitectos son escasísimas en su obra. En el § 217 de *Humano, demasiado humano,* tomo I, dice: «Nosotros no comprendemos ya la arquitectura».
133. El § 96 de *Humano, demasiado humano,* II, «El caminante y su sombra», se titula «El gran estilo» y dice así:

    «El gran estilo surge cuando lo bello obtiene la victoria sobre lo monstruoso.»
134. Thomas Carlyle (1795-1881). Historiador de la literatura y filósofo escocés. Gran conocedor de la literatura alemana, su obra más difundida es, tal vez, *Sartus Resartus.* Dedicó varios libros a exponer su concepto del «héroe». Nietzsche, que lo menciona varias veces, habla casi siempre de él con desprecio. Véase, por ejemplo, *Ecce Homo* (edición citada, p. 65).
135. Ralph Waldo Emerson (1803-1882), moralista y crítico norteamericano. Nietzsche, que lo consideraba un «maestro de la prosa», fue muy influido por él en su primera época.
136. En el § 8 de *El caso Wagner* Nietzsche aplica esta misma sentencia a Wagner. Dice así:

    «El wagneriano, con su crédulo estómago, se siente incluso harto con la comida que su maestro le sirve por arte de magia. Pero nosotros, que tanto en los libros como en la música exigimos ante todo *substancia,* y a los que apenas se nos sirve con mesas meramente "representadas", lo pasamos mucho peor aquí. Dicho con claridad: Wagner no nos da bastante que morder.»
137. Nietzsche cita esta frase en castellano. En un cuaderno de finales de 1867 se encuentra este fragmento inédito:

    «"Yo me sucedo a mí mismo", digo yo, como aquel anciano de Lope de Vega, sonriendo igual que él: pues yo ya no sé en absoluto qué viejo soy ya y qué joven seré todavía...»

    El citado verso de Lope de Vega se encuentra en su comedia *¡Si no vieran las mujeres!...* (acto I, escena XI), dentro del siguiente contexto (palabras del villano Belardo al emperador Otón):

    «¿No habéis visto un árbol viejo
    Cuyo tronco, aunque arrugado,
    Coronan verdes renuevos?
    Pues eso habéis de pensar,
    Y que pasando los tiempos,
    Yo me sucedo a mí mismo.»

138. Con el cambio de *voluntas* por *voluptas* Nietzsche deforma aquí sarcásticamente la conocida frase de Ovidio, *Epístolas del Ponto,* III, 4, 79.
139. Nietzsche cita aquí irónicamente unas palabras del coral luterano *Ein' feste Burg ist unser Gott* [Una firme fortaleza es nuestro Dios], conocidísimo en Alemania. Naturalmente, el *Reich* a que Lutero se refiere es el «reino de Dios», mientras que Nietzsche lo aplica aquí al «*Reich* alemán».
140. El significado de esta mordaz frase ha sido interpretado de varias maneras. Para unos, las «puertas traseras» sirven para que por ellas entre la aparentemente expulsada teología. Para otros es Kant mismo el que por esas puertas traseras (de la ética) introduce la metafísica. En todo caso, Nietzsche se basa sin duda en lo dicho por Schopenhauer en su obra *El fundamento de la moral,* § § 4 y 6.
141. La expresión «conciencia intelectual», difundida, aunque no creada por Nietzsche (pues tiene un antecedente, al menos verbal, en Schopenhauer), alude a una de las condiciones exigidas por él para la «honradez» en cosas del espíritu. Véase *La gaya ciencia,* el § 2, titulado «La conciencia intelectual», y el § 335, titulado «¡Arriba la física!».
142. Los «famosos diálogos en Naxos» a que aquí alude Nietzsche no llegaron a ser escritos por él. En *Más allá del bien y del mal* (edicion citada, p. 269) aparece la primera alusión a ellos. Según un fragmento inédito del otoño de 1887, Nietzsche tenía el propósito de «entremezclar» en «el libro perfecto», del cual traza allí el plan, «breves coloquios entre Teseo, Dioniso y Ariadna». A continuación vienen los siguientes apuntes:

« – Teseo está volviéndose absurdo, dijo Ariadna, Teseo está volviéndose virtuoso. –

Celos de Teseo por el sueño de Ariadna.

El héroe que se admira a sí mismo, que se vuelve absurdo. Lamento de Ariadna.»

«Dioniso sin celos: "Lo que yo amo en ti, ¿cómo podría amarlo Teseo?"...

Último acto. Boda de Dioniso y Ariadna.

"No se es celoso si se es un dios, dijo Dioniso: a no ser de los dioses".»

Estos apuntes corresponden a lo que Nietzsche titula allí «Drama satírico». Más tarde aparece el siguiente fragmento:

«"Ariadna, dijo Dioniso, eres un laberinto: Teseo se ha extraviado dentro de ti, ya no tiene hilo alguno, ¿de qué le sirve ahora el no haber sido devorado por el Minotauro? Lo que lo devora es peor

que un Minotauro". Tú me adulas, respondió Ariadna, pero estoy cansada de mi compasión, por causa mía deben perecer todos los héroes: éste es mi último amor para con Teseo: "yo lo hago perecer".»

Otro apunte inédito de esta misma época dice lo siguiente:

«"Oh Ariadna, tú misma eres el Laberinto: de ti no se vuelve a salir"...

"Dioniso, tú me adulas, eres divino"»...

Asimismo existe el siguiente apunte inédito:

«La historia ocurrió, en efecto, durante mi primera estancia en Naxos: "Pero señor mío!" dijo ella, "¡habláis un alemán de cerdos!" – "¡Alemán!", respondí yo de buen humor, "¡sencillamente alemán! ¡Dejad de lado el cerdo, diosa mía! ¡Subestimáis la dificultad de decir en alemán cosas delicadas!" – "¡Cosas delicadas!, exclamó ella horrorizada... ¡Adónde se quiere ir!" – y al decir esto jugaba impacientemente con el famoso hilo que en otro tiempo guió a su Teseo a través del Laberinto. – Así se puso de manifiesto que en su formación filosófica Ariadna llevaba dos milenios de retraso.»

Por fin, el último diálogo entre Dioniso y Ariadna es el que cierra uno de los *Ditirambos de Dioniso*, titulado «Lamento de Ariadna». Dice así:

«Un rayo. Dioniso se hace visible con una belleza esmeraldina. Dioniso:

¡Sé inteligente, Ariadna!...

Tienes orejas pequeñas, tienes mis orejas:

¡Introduce en ellas una palabra inteligente!

¿No hay que odiarse primero, cuando se pretende amarse?...

Yo soy tu Laberinto»...

143. Como es bien sabido, A. Schopenhauer fue el filósofo que más influyó sobre Nietzsche en sus primeros tiempos. Nietzsche se distanció posteriormente de él, pero siguió considerándolo como «mi gran maestro, el único a quien yo tengo que enfrentarme» (véase *La genealogía de la moral*, edición citada, p. 26). Al convertirlo aquí en el «heredero de la interpretación cristiana», Nietzsche hace de él su antípoda.

144. Una amplia discusión sobre este mismo tema se encuentra también en *La genealogía de la moral*, edición citada, pp. 137 y siguientes.

145. Véase, en general, *El banquete*, y sobre todo el diálogo de Diotima con Sócrates: «Es esta acción [del amor] la procreación en la belleza tanto según el cuerpo como según el alma» (206 b). «Pues no es

el amor, Sócrates, como tú crees, amor de la belleza. – Entonces, ¿qué es? – Amor de la generación y del parto en la belleza» (206 d). Traducción de Luis Gil.

146. Véase, en el *Fedro,* el largo discurso de Sócrates (244 a-256 e).
147. La citada expresión latina procede de la *Ética* de Spinoza. En alemán hay un malicioso juego de palabras –que se pierde totalmente en castellano– entre *Spinne* [araña] y Spinoza.
148. *L'art pour l'art* es frase acuñada en 1818 por el filósofo francés Víctor Cousin (1792-1867) y difundida sobre todo por Th. Gautier (1811-1872), en el prólogo a su novela *Mademoiselle de Maupin.* Con ella se rechaza toda heteronomía del arte. En *Más allá del bien y del mal* (véase, por ejemplo, pp. 160 y 225 de la edición citada) alude igualmente Nietzsche a ella.
149. Nietzsche establece aquí una relación, que se pierde en castellano, entre *können* [poder] y *Künstler* [artista], de idéntica raíz en alemán. En más de una ocasión emplea Nietzsche ese mismo juego de palabras; por ejemplo, ya en *El nacimiento de la tragedia* (véase edición citada, p. 95).
150. Véase *El mundo como voluntad y representación,* I, § 32.
151. El menosprecio de Nietzsche por lo «liberal» es constante en sus escritos. Véanse aquí la p. 121 y la nota 166.
152. Una aplicación de esta misma idea puede verse en *Ecce homo,* edición citada, p. 54.
153. Expresión muy conocida en Alemania; procede de la ópera de Mozart *La flauta mágica* (aria de Tamino).
154. En un fragmento inédito de la primavera-verano de 1888 dice Nietzsche: «En realidad nunca será bastante la seriedad con que se plantee a las mujeres jóvenes esta alternativa de conciencia: *aut Wagner aut liberi* [o Wagner o hijos]».
155. Son palabras de Galiani a Madame d'Espinay, en su carta de 18 de septiembre de 1769, tras haberle pedido el envío de cuanto estuviese ya impreso de su obra *Dialogues sur le commerce des blés.*
156. Nietzsche alude aquí al verso 1.182 del *Fausto:*

    Entschlafen sind nun wilde Triebe

    [Se han adormecido los instintos salvajes].
157. Sarcásticamente alude aquí Nietzsche al nombre de Parsifal, que, según la creencia de Wagner –siguiendo en ello una arriesgada etimología de Görres–, procedía del árabe *parsi* (puro) y *fal* (tonto). Nietzsche usa en varias otras ocasiones esta misma ironía.
158. En febrero de 1888, en Niza, Nietzsche había vuelto a leer a Plutarco, según le dice a su amigo Peter Gast en una carta escrita el 13 de ese mes. Aquí Nietzsche hace un resumen del capítulo 17 de la

Vida de César, de Plutarco, cuyos párrafos principales a este respecto dicen así:

«Pero su sufrimiento y tolerancia en las fatigas, pareciendo que eran superiores a sus fuerzas físicas, no dejaron de causar admiración, porque con ser de complexión flaca, de piel blanca y delicada y estar sujeto a dolores de cabeza y al mal epiléptico (habiendo sido en Córdoba donde este mal lo acometió por primera vez, según se dice), no buscó en su delicadeza pretexto para la vida muelle, sino que, haciendo de la milicia una medicina para su debilidad, con los continuos viajes, con las comidas frugales y con tomar el sueño en cualquier parte combatía sus males y conservaba su cuerpo casi inaccesible a ellos.»

159. Véase antes nota 76.
160. Nietzsche alude aquí a las conocidas palabras de Aquiles en su diálogo con Tetis *(Ilíada,* XVIII, 109). En sentido parecido, y hablando también de la venganza, había citado Nietzsche ya este pasaje homérico en *La genealogía de la moral* (ed. citada, p. 63).
161. Sobre este tema véase *Así habló Zaratustra,* «De la muerte libre» (edición citada, pp. 118-121).
162. Algunas de estas historias las cuenta Nietzsche en *Ecce homo* (véase edición citada, p. 65).
163. Muy agradecido: *sehr verbunden.* Nietzsche hace aquí un juego de palabras –que se pierde totalmente en castellano– entre el título del periódico *Bund* y *verbunden.*
164. La expresión «pathos de la distancia» la emplea Nietzsche por vez primera en *Más allá del bien y del mal* (véase edición citada, p. 232), y a partir de ese momento aparece en todas sus obras posteriores. Es una condición de la «aristocracia» y de la «auto-superación» del hombre.
165. Herbert Spencer (1820-1903), filósofo inglés, precursor de Darwin con su idea de que toda evolución orgánica es un paso de la «homogeneidad a la heterogeneidad», fue a su vez muy influido por el darwinismo. Nietzsche habla siempre muy negativamente de él. Así, en *La gaya ciencia,* § 373, dice que la «final conciliación de "egoísmo" y "altruismo" realizada por el pedante inglés Herbert Spencer... constituye casi nuestra náusea – ¡una humanidad que tuviera como perspectivas últimas las perspectivas de Spencer nos parecería digna de desprecio, digna de ser aniquilada!».
166. Inmediatamente después (p. 122) va a decir Nietzsche: «Los pueblos que valieron algo, que llegaron a valer algo, no llegaron nunca a ello bajo instituciones liberales». Nietzsche polemizó con el liberalismo ya desde el principio de su carrera literaria (véase lo que

dice, por ejemplo, en *El Estado griego* [1872], tercero de los «Cinco prólogos a cinco libros no escritos»). También en los fragmentos póstumos se enfrenta a él en varias ocasiones.

167. También en *Más allá del bien y del mal* (edición citada, página 242) alude Nietzsche a Venecia como «una institución, ya voluntaria, ya involuntaria, destinada a la cría». En vez de nombrarla juntamente con Roma, allí dice «una antigua *polis* griega o Venecia».
168. La cita de Nietzsche corresponde al § 472, titulado «Religión y gobierno».
169. Ideas similares sobre Rusia las había expuesto ya Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* (véase edición citada, p. 219) y volverá a exponerlas en *Ecce homo* (véase edición citada, p. 119).
170. Las opiniones de Nietzsche sobre el obrero y sobre la cuestión obrera están determinadas, de un lado, por su visión de la «aristocracia» griega, y de otro, por su polémica con el socialismo. En *Humano, demasiado humano,* II, «El caminante y su sombra», § 286, puede verse un complemento de la opinión aquí expresada.
171. Nietzsche cita aquí, añadiéndole un *no,* el verso primero, muy popular en Alemania, de la poesía de Max von Schenkendorf (1783-1817) titulada *Libertad.*
172. La honestidad *(Rechtschaffenheit)* es para Nietzsche lo opuesto a la *pia fraus,* a que se ha referido varias veces en este libro. Véase antes nota 95.
173. El problema del «genio» es uno de los que preocuparon a Nietzsche a lo largo de toda su vida; en su obra se encuentran innumerables referencias a él. Véase, por ejemplo, *Schopenhauer como educador,* § § 3 y 6; *Humano, demasiado humano,* I, § § 157, 231 y 233; *Aurora,* § 548; *Mas allá del bien y del mal* (edición citada, pp. 153, 216 y 257).
174. En *Ecce homo* (edición citada, p. 30) Nietzsche repite literalmente este último párrafo, aplicándolo allí a «las naturalezas superiores».
175. En el siglo XIX fueron sobre todo Comte y Taine quienes defendieron la llamada «teoría del *milieu* [medio]», esto es, del ambiente, sobre el desarrollo y las peculiaridades del ser humano. En un fragmento inédito dice Nietzsche lo siguiente:

    «Contra la teoría del influjo del *milieu* y de las causas externas: la fuerza interna es infinitamente *superior;* muchas cosas que parecen ser un influjo venido de fuera son tan sólo una acomodación de esa fuerza desde dentro. *Milieus* idénticos pueden ser interpretados y aprovechados de manera antitética: no existen los hechos. – Un genio *no* es explicable por tales condiciones de su génesis.»
176. Traduzco literalmente el refrán alemán; también en castellano se

usa una expresión similar, con el sentido de «no presagiar nada bueno».

177. H. Th. Buckle (1821-1862), historiador inglés, autor de la *Historia de la civilización en Inglaterra,* obra leída por Nietzsche. En ella Buckle subraya ante todo la importancia del medio y niega que los «grandes hombres» sean las «causas» de los grandes hechos históricos. En *La genealogía de la moral* (edición citada, página 40), Nietzsche lo zahiere, motejándolo de «plebeyo». Sobre Carlyle véase antes nota 134.

178. Al igual que el problema del «genio», también el problema del «criminal» preocupó a Nietzsche a lo largo de toda su vida. Véase, en *Así habló Zaratustra,* el capítulo titulado «Del pálido delincuente» (edición citada, pp. 70-72).

179. El conocimiento de Dostoievski por Nietzsche ha dado lugar a variadas discusiones, motivadas sobre todo por los intentos de ocultación llevados a cabo por la hermana, E. Förster-Nietzsche. El nombre de Dostoievski aparece citado por vez primera por Nietzsche en una carta escrita desde Niza, el 12 de febrero de 1887, a su amigo F. Overbeck. En ella, en una nota escrita al margen, dice Nietzsche: «¿Te he hablado de H. Taine? ¿Y de que me encuentra *infiniment suggestif*? ¿Y de Dostoievski?» Al día siguiente, en una carta a Peter Gast, Nietzsche amplía la anterior alusión: «¿Conoce usted a Dostoievski? Excepto Stendhal, nadie me ha causado tanto contento y sorpresa: un psicólogo con el que "yo me entiendo"». Por fin, pocos días más tarde, el 23 de febrero de 1887, en otra carta a Overbeck aparece esta esclarecedora noticia: «De Dostoievski yo no conocía ni el nombre hasta hace pocas semanas – ¡yo un hombre inculto que no lee "periódicos"! Un zarpazo casual en una tienda de libros me puso ante los ojos su obra *L'esprit souterrain,* recién traducida al francés (¡algo igual de casual me ocurrió con Schopenhauer cuando yo tenía veintiún años, y con Stendhal cuando tenía treinta y cinco!) El instinto de afinidad (¿o qué nombre le daré?) dejó oír su voz enseguida, mi alegría fue extraordinaria: tengo que retrotraerme a mi conocimiento de *Rouge et Noir* de Stendhal para recordar una alegría igual. (Son dos relatos, el primero, propiamente una pieza de música, de una música muy extraña, muy poco alemana; el segundo, un alarde genial de psicología, una especie de autoescarnio del γνῶθι σαυτόν. »

Nietzsche conoció a Dostoievski, por lo tanto, en las primeras semanas de 1887, o más bien en las últimas de 1886, puesto que en la primera línea del prólogo a la segunda edición de *Aurora,* fechado en «Ruta junto a Génova, en el otoño del año 1886», pero corre-

gido a finales de este año, aparece una clara alusión al «espíritu subterráneo».

La descripción de su encuentro con la obra de Dostoievski hecha por Nietzsche a Overbeck en la carta antes citada, queda más completa en esta otra carta a P. Gast, de 7 de marzo de 1887: «Con Dostoievski me ha ocurrido lo mismo que anteriormente con Stendhal: el contacto más casual, un libro que se abre en una librería, desconocimiento incluso del nombre – y el instinto que repentinamente dice que aquí he tropezado con alguien afín.

»Hasta ahora es poco lo que sé de su posición, su fama, su historia: murió en 1881. En su juventud le fue mal: enfermedad, pobreza, pese a su ascendencia aristocrática; a los veintisiete años condenado a muerte, indultado en el cadalso, luego cuatro años en Siberia, encadenado, en medio de autores de graves crímenes. Este tiempo fue decisivo: descubrió la fuerza de su intuición psicológica, es más, su corazón se endulzó y se profundizó con ello – su libro de recuerdos de ese tiempo, *La maison des morts,* es uno de los "libros más humanos" que hay. Lo primero que he conocido de él, que acaba de aparecer en traducción francesa, se llama *L'esprit souterrain,* que contiene dos relatos: el primero, una especie de música desconocida; el segundo, un verdadero alarde genial de psicología – un terrible y cruel escarnio del Γνῶθι σαυτόν, pero trazado con una audacia tan ligera y con tanto deleite de fuerza superior, que yo quedé totalmente ebrio de contento. Entretanto, por recomendación de Overbeck, a quien pregunté en mi última carta, he leído además *Humiliés et offensés* (lo único que Overbeck conocía), con el máximo respeto por el *artista* Dostoievski. También he notado ya cómo la más reciente generación de novelistas franceses está completamente tiranizada por el influjo de Dostoievski y por los celos con respecto a él (por ejemplo, Paul Bourget).»

Nietzsche vuelve a aludir a Dostoievski en otras cartas; y en los fragmentos inéditos escritos desde el otoño de 1887 a enero de 1889 el nombre del novelista ruso aparece nada menos que doce veces. En *El Anticristo* Nietzsche menciona a Dostoievski en relación con Jesús. Las obras de Dostoievski leídas por Nietzsche, todas ellas en traducción francesa, fueron: *La maison des morts, L'esprit souterrain, Crime et châtiment, Les possédés* y *Humiliés et offensés.*

180. La expresión «existencia catilinaria», que pronto se hizo muy popular en Alemania, fue forjada por Bismarck; en una sesión del Parlamento celebrada el 30 de septiembre de 1862 dijo éste las siguientes palabras: «Hay en el país toda una muchedumbre de

existencias catilinarias que tienen un gran interés en hacer revoluciones».

181. Conocidos versos del «Doctor Marianus» (hablando desde la celda más alta y más pura) en el *Fausto*, parte II, acto V, versos 11.990-91:

Hier ist die Aussicht frei
Der Geist erhoben.

182. Palabras de Clotilde de Vaux.
183. Véase *Tusculanas*, IV, 6, 11.
184. Véase antes nota 125.
185. Véase *Así habló Zaratustra*, «De las tarántulas» (edición citada, pp. 155-158), donde Nietzsche expone esta misma doctrina.
186. Sobre Goethe y la Revolución francesa véase también *Más allá del bien y del mal* (edición citada, p. 209).
187. Nietzsche alude aquí al conocido número 66 de los *Epigramas venecianos*, que dice así:

Vieles kann ich ertragen. Die meisten beschwerlichen Dinge
Duld ich mit ruhigem Mut, wie es ein Gott mir gebeut.
Wenige sind mir jedoch wie Gift und Schlange zuwider,
Viere: Rauch des Tabaks, Wanzen und Knoblauch und †.

[Yo puedo soportar muchas cosas. La mayor parte de las molestias las tolero con ánimo tranquilo, como me manda Dios.
Pero algunas me resultan tan repugnantes como el veneno y la serpiente.
Son cuatro: el humo del tabaco, las chinches, el ajo y la †].

188. Sobre sus aforismos y las dificultades que ofrecen al lector dice Nietzsche en *La genealogía de la moral* (edición citada, página 30):

«En otros casos la forma aforística produce dificultad: se debe esto a que hoy *no se da suficiente importancia* a tal forma. Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya "descifrado" por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe empezar su *interpretación*, y para realizarla se necesita un arte de la interpretación.»

189. Nietzsche se refiere aquí a la *Transvaloración de los valores*, pues en varias cartas y apuntes la califica de ese mismo modo. Véase, por ejemplo, la carta a Meta von Salis, de 7 de septiembre de 1888: «El año próximo me decidiré a dar a la imprenta la *Transvaloración de los valores*, el libro más independiente que existe...». Y en un fragmento inédito de julio-agosto de 1888 dice lo siguiente: «He dado

a los alemanes el libro más profundo que ellos poseen, mi *Zaratustra,* – con éste les doy el más independiente. ¿Cómo?, me dice a esto mi mala conciencia, ¿quieres arrojar perlas – a los alemanes?»

190. A propósito de Salustio dice Nietzsche en *Ecce homo* (edición citada, p. 44) que, en sus ejercicios escolares, él ponía la ambición de su pluma en «imitar en rigor y concisión a mi modelo Salustio».
191. Wilhelm Paul Corssen (1820-1875) fue profesor de historia en Pforta durante la época en que Nietzsche estudió en aquella institución docente. Es el único de sus profesores de Pforta que Nietzsche cita en sus obras.
192. Véase, sin embargo, el § 22 de *Humano, demasiado humano,* tomo I, titulado «Increencia en el "monumentum aere perennius"».
193. El aprecio de Nietzsche por Horacio se manifiesta también en otros muchos lugares de sus obras. Véase, por ejemplo, *Humano, demasiado humano,* I, § 109; II, «Opiniones y sentencias mezcladas», § § 49 y 276; «El caminante y su sombra», § § 86 y 313, etc.
194. Sobre este punto véase ya *El nacimiento de la tragedia* (edición citada, pp. 126-127 y 236-237.
195. La «diatriba», género predilecto de los filósofos cínicos de la Antigüedad, se caracterizaba por su abigarramiento y confusión de estilos. El más destacado cultivador de ella fue Menipo de Gádara, cuyos escritos, no conservados, llenaban trece libros. Los romanos imitaron ese estilo (en el que se entremezclaban prosa y verso) en su *satura.* Varrón escribió una obra titulada precisamente *Saturae Menippeae.*
196. Véase Diógenes Laercio, III, 6.
197. Al igual que ocurre con Horacio, también Tucídides es citado numerosas veces en sus obras por Nietzsche. Por ejemplo, en *Humano, demasiado humano,* I, §§ 92, 261 y 474; II, «El caminante y su sombra», § § 31 y 144; *Aurora,* § 168 (donde manifiesta su predilección por Tucídides frente a Platón).
198. Esta concisa indicación es desarrollada ampliamente por Nietzsche en un importante fragmento inédito de la primavera de 1888, titulado «La lucha de la ciencia. Los sofistas». Dice así este fragmento: «Los sofistas no son otra cosa que realistas: los valores y prácticas conocidos por todos los formulan ellos elevándolos al rango de valores, – tienen el valor que poseen todos los espíritus fuertes para saber su inmoralidad.

»¿Se cree acaso que aquellas pequeñas ciudades libres griegas, que con gusto se habrían devorado unas a otras por rabia y por celos, estaban gobernadas por principios filantrópicos y honestos? ¿Acaso se le hace a Tucídides algún reproche por el discurso que

pone en boca de los enviados atenienses, cuando trataban con los medos acerca de la ruina o la sumisión?

»Hablar de la virtud en medio de esa terrible tensión no les era posible más que a los tartufos perfectos – o a hombres situados al margen, eremitas, fugitivos y emigrantes de la realidad... todos ellos, gentes que negaban para poder vivir. –

»Los sofistas eran griegos: Sócrates y Platón, cuando adoptaron el partido de la virtud y la justicia, fueron *judíos* o yo no sé qué. – La táctica empleada por Grote para la defensa de los sofistas es falsa: quiere elevarlos a la categoría de hombres de honor y a estandartes de la moral – pero su honor estaba en no cultivar ninguna patraña con grandes palabras y virtudes...»

199. La expresión «alma bella» *(schöne Seele)*, popularizada en Alemania sobre todo a partir del *Wilhelm Meister*, de Goethe (cuyo sexto libro se titula «Confesiones de un alma bella»), es utilizada muy frecuentemente por Nietzsche, pero siempre con ironía.
200. Simplicidad elevada: *hohe Einfalt*. Nietzsche se burla aquí de la expresión *edle Einfalt und stille Grosse* [noble sencillez y tranquila grandeza], que a partir de la obra de Winckelmann *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* [Pensamientos sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura] (1755), llegó a convertirse en el tópico de la conversación alemana para referirse a los griegos.
201. En *El nacimiento de la tragedia* (1872). Nietzsche repite estas ideas en *Ecce homo* (véase edición citada, p. 77).
202. Véase antes nota 109.
203. Ch. A. Lobeck (1781-1860), filólogo alemán, fue profesor en Wittenberg y en Königsberg. Se le deben importantes obras de gramática y de lexicografía. Su obra más importante es *Aglaophamus seu de Theologiae mysticae Graecorum causis*, dirigida contra la *Simbólica* de Creuzer; Nietzsche había leído la obra de Lobeck en sus años de estudiante.
204. Recuérdese que *El nacimiento de la tragedia* contiene ya una polémica latente contra Winckelmann y Goethe.
205. Véase *El Anticristo*, § 45, edición citada, pp. 87-89.
206. La polémica de Nietzsche contra Aristóteles en este punto se desarrolla asimismo a lo largo de *El nacimiento de la tragedia;* cfr. pp. 48, 49 y 216.
207. «El último discípulo del filósofo Dioniso» es definición que Nietzsche se había aplicado ya a sí mismo en *Más allá del bien y del mal* (edición citada, p. 268). «El maestro del eterno retorno» es la definición que sus animales le dan a Zaratustra: «Pues tus anima-

les saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: *tú eres el maestro del eterno retorno* – ¡ése es *tu* destino!» Véase *Así habló Zaratustra,* edición citada, p. 308.

208. Véase *Así habló Zaratustra,* «De tablas viejas y nuevas», § 29 (edición citada, pp. 299-300).

3460615 **

Terminado durante el verano de 1888, CREPÚSCULO DE LOS ÍDOLOS es "una completa introducción de conjunto" a las "heterodoxias filosóficas esenciales" de Friedrich Nietzsche (1844-1900). También en el aspecto estilístico constituye este libro una excelente antología, tanto por su lenguaje vivo, jovial y agresivo, como por los aforismos de su primera parte. La presente edición se complementa con una introducción y abundantes notas a cargo de Andrés Sánchez Pascual, traductor asimismo de la obra.

ISBN 84-206-3395-X
9 788420 633954

El libro de bolsillo
Biblioteca de autor
Fried ich Nietzsche